Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Denkschriften, 59. Band, 1. u. 2. Abhandlung

Die Onurislegende

Von

Hermann Junker

korrespondierendem Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften

Vorgelegt in der Sitzung am 8. Juli 1914

Wien, 1917

In Kommission bei Alfred Hölder

k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien

Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Denkschriften, 59. Band, 1. u. 2. Abhandlung

Die Onurislegende

Von

Hermann Junker

korrespondierendem Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Vorgelegt in der Sitzung am 8. Juli 1914

Wien, 1917

In Kommission bei Alfred Hölder

k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien



Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

H

EINLEITUNG.

Im Jahre 1911 wurde von mir ein Mythus behandelt, den ich zuerst in den Inschriften Philäs feststellte und dann in den meisten Tempeln der griechisch-römischen Zeit wiederfand: ‚Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien.‘ [1] Als sein Inhalt wurde angegeben, daß einst Schu, resp. Arhensnuphis oder Thot ausgezogen seien, um Tefnut, die Löwin, aus dem Wüstengebirge in Nubien nach Ägypten zu bringen. Sie besänftigten die wilde Göttin und führten sie im Triumph in ihre neue Heimat. Hier wird sie als Hathor oder auch als *Wpš* oder Mut verehrt und durch frohe Feste gefeiert; der Tag ihrer Ankunft wird alljährlich festlich begangen, in Dendera, Edfu und Esneh vor allem durch eine feierliche Erinnerungsfahrt im Monat Tybi.

In den ‚Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens‘, V. Band, Heft 3, hat Sethe 1912 die Legende nochmals bearbeitet: ‚Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war.‘ [2] Er hat vor allem den Nachweis erbracht, daß, wie ich nur vermutungsweise ausgesprochen hatte, der Mythus tatsächlich uralt ist; vornehmlich in der Erscheinung des Onuris und seiner Genossin *Mḥ.t* erkannte er dessen typische Gestalten wieder. Aber er hat diese Onuris-Legende nur als einen Zweig des Sagenkreises angesehen, der das Verschwinden und Wiederkehren des Sonnenauges behandelt, während sie, wie ich nun erkenne, tatsächlich als Urtyp eine Legende vom Herbeiholen der Löwengöttin darstellt, die dann mit dem Mythus von dem Auge des Horus verwoben wurde. Das gibt uns die Lösung für die zahlreichen Probleme, die uns bislang die verschiedenen Rezensionen zu keiner geschlossenen Einheit verbinden ließen.

Hauptsächlich der durch Sethes Arbeit gewonnene neue Fortschritt in der Erkenntnis der Sage veranlaßte mich, dieselbe noch einmal durchzuarbeiten und nach neuem Material zu forschen. Dasselbe bot sich unerwartet in solcher Fülle, und die aus ihm gezeitigten Ergebnisse ergänzen und erweitern das bisher Feststehende derart, daß eine neue Darstellung der Legende auf breiterer Basis notwendig wurde. Es mußten ferner einmal die wichtigen Fragen nach den Urgestalten der Götter des Mythenkreises eingehend behandelt werden, die durch die spätere Entwicklung zum Teile völlig verändert erscheinen. Es ist klar, daß dabei auch die Dinge erörtert wurden, die nicht im direkten Zusammenhange mit der Legende standen, aber für die Auffassungen, aus denen diese erwuchs, von Bedeutung waren, und ich erachtete es für meine Pflicht, keiner dieser anschließenden Fragen aus dem Wege zu gehen.

Auch war es unerläßlich, die Traditionen der Tempel gesondert herauszuarbeiten, denn so ergibt sich erst eine gesicherte Grundlage für die Verwertung der einzelnen Texte.

An dieser Stelle sei zum Verständnis späterer Auseinandersetzung kurz der Differenzen gedacht, die tatsächlich oder scheinbar Sethes Auffassungen von den eigenen trennen. So. 4: ‚Die Legende, wenn wir das von Junker zusammengetragene Material als Ganzes so bezeichnen wollen, ist keineswegs einheitlich; sie enthält vielmehr Bestandteile sehr verschiedenen Alters und verschiedener Herkunft, bunt durcheinandergemengt und schlecht und recht miteinander verbunden. Ohne gewalttätige Verrenkungen läßt sich zwischen diesen sich oft einander widersprechenden, nicht zusammengehörigen Zügen kein logischer Zusammenhang herstellen. Es ist

[1] Aus dem Anhang zu den ‚Abhandlungen der königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften‘ vom Jahre 1911; in vorliegender Arbeit abgekürzt als J. zitiert.

[2] Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1912, in vorliegender Arbeit als So. zitiert.

gewiß möglich, daß die Ägypter der Spätzeit sich in manchen Punkten die alten Angaben der Sage, als sie sie zusammenstellten, in ähnlicher Weise zusammengereimt haben, wie es Junker im Glauben an ihre Einheitlichkeit getan hat, meist aber werden sie sich — ich glaube, man tut ihnen kein Unrecht damit, wenn man das annimmt — schlechterdings nichts dabei gedacht haben. Es geht eben mit der Legende ... nicht anders wie mit der ägyptischen Religion überhaupt. Auch in ihr herrscht ja später ein weitgehender Synkretismus voller Widersprüche, dessen Anfänge zwar in sehr frühe Zeiten zurückreichen, der deshalb aber doch nicht als das Ursprüngliche genommen werden darf. Wie es da die Aufgabe der Forschung ist, auf Grund der ältesten Quellen zu scheiden, was sich noch scheiden läßt, so auch in unserer Legende.'

Die ursprüngliche Einheitlichkeit in der Legende, wie sie nach diesen Worten in dem ‚Auszug der Hathor-Tefnut' vorausgesetzt sein soll, dürfte aber tatsächlich dort nicht zu finden sein, und ich lege Wert darauf, das festzustellen. Ich glaube, daß in So. der Zweck meiner Arbeit nicht genügend beachtet wurde, ebensowenig die dort häufig angedeutete Scheidung der etwaigen Quellen. Die Arbeit sollte zunächst nur den Bestand der Legende, wie er sich aus den Texten der Spätzeit ergab, darlegen und mußte darum vor allem an die Auffassung dieser Zeit anknüpfen. Daß ich sie so, wie sie sich dort darstellte, nicht als von jeher bestehend auffaßte, geht aus meinen Versuchen hervor, das Auftreten bestimmter Züge, die sich ähnlich in anderen Mythen finden, durch Herübernahme, Beeinflussung oder Zurückführen auf gemeinschaftliche Voraussetzungen zu erklären.

Zunächst suchte ich J. 12 ff. die Legende von einer andern zu scheiden, die von der Ankunft des Horus und der Hathor aus Punt handelt; daß dabei wegen des Synkretismus der Spätzeit eine Verschmelzung vorliege, die mir übrigens heute unwahrscheinlich ist, wird ausdrücklich bemerkt, wie auch So. 32 anerkannt wird.

Dann verglich ich die Legende mit der von der Vernichtung des Menschengeschlechtes und stellte auch hier ein Ineinanderarbeiten der beiden Sagen als möglich hin.[1]

Ferner behandelte ich die verschiedenen ‚Deutungen' der Legende, ein Ausdruck, der etwas mißverständlich ist, ließ aber dabei die Möglichkeit offen, daß diese ‚Deutungen' vielleicht manchesmal das Ursprüngliche sind. So an der J. 20 von So. nicht beachteten Stelle, wo ich auf einen Spruch aus den Pyramidentexten hinwies, nach dem Schu das Horusauge zum Himmel erhoben habe: ‚Eine derartige Tradition kann sehr wohl auf diese Gestaltung der Legende Einfluß gehabt haben, und es ist schwer, überall das Ursprüngliche herauszufinden.'[2]

Endlich deutete ich auf eine Verbindung von Tefnut mit dem Mondauge hin (J. 22—23) und zeigte, wie wir gerade hier den Affengestalten des Schu und Thot, der Götter der Legende, wiederbegegnen, die wir im Denderatext J. 18 gefunden hatten, die dann in Philä wieder auftreten und andererseits mit der bekannten Zeremonie des *wtt* oder *wnšb* in Verbindung stehen. ‚Mag nun dieser Zug im Mondkult von der Legende ausgegangen oder umgekehrt die Zeremonie in sie aufgenommen worden sein, ein Zusammenhang, eine gegenseitige Beeinflussung liegt sicher vor, aber eine genügende Erklärung finde ich dafür nicht.'

Es kann somit keine Rede davon sein, daß ich die Legende als einheitliches Gewächs betrachtet habe; eine Einheitlichkeit kann nur darin gesehen werden, daß ich als Grundstock einer Legendengruppe die Ankunft der Göttin Tefnut aus Nubien, ihre Besänftigung und Ansiedlung in Ägypten betrachtet habe und die verschiedenen Erscheinungsformen der Göttin dieser Legende als Hathor, *Wpš* und Mut auf die eine der Tefnut zurückführte, statt vier getrennte Legenden anzunehmen, aber nicht ohne Versuche, etwaiges Sondergut als solches zu kennzeichnen oder auszuscheiden. Diese Auffassung, die ich in den Ptolemäertexten ausgedrückt fand, gilt mir heute, wo ich durch Sethes Vorarbeiten die Scheidung der einzelnen Elemente genauer vornehmen kann, in ihrem Wesen als vollkommen gesichert,[3] und sie hat mich damals schon veranlaßt, die Aussonderung der verwandten Legenden vorzunehmen und andere Dinge als spätere Deutungen zu erklären, bei denen sich heute freilich manches in neuem Lichte darstellt.

[1] Vgl. ebendort bei der Erklärung einer Zeremonie: ‚Vielleicht ist dieser Zug aus der ‚Vernichtung' übernommen, oder beide gehen darauf hinaus' usw., J. 17. ‚Das ist ein Zug, der an die Vernichtung erinnert und gewiß von ihr hier eingeflochten wurde', J. 19.

[2] ‚Vielleicht haben Erinnerungen an alte Mythen bei der Verschmelzung und Ausdeutung mitgewirkt', J. 20.

[3] Daß dabei die Urgestalten dieser Legende jetzt in anderer Auffassung erscheinen, ist ohne Belang.

Sethe hat nun in seiner neuen Auffassung der Legende eine ganz andere, viel weitergehende Einheitlichkeit zugrundegelegt, deren Strenge gerade, wie ich glaube, ihm für das Verständnis verhängnisvoll geworden ist (So. 38):

‚Ziehen wir das Fazit unserer Betrachtungen, so scheinen sich deutlich fünf Zweige der Legende vom Sonnenauge in der Fremde unterscheiden zu lassen, die jeder einer besonderen Phase in der Entwicklung der Sage vom Sonnenauge überhaupt entspricht. Dieses, ursprünglich das Tagesgestirn selbst, ist im Laufe der Zeit zu einer selbständigen feurigen Göttin (Buto, Satis) am Haupte des Sonnengottes und zu seiner Tochter geworden (Tefnut) und mit der Kuhgöttin, die es ursprünglich zwischen ihren Hörnern trug (Hathor) identifiziert worden.' Vgl. So. 1: ‚Der eigentliche Kern dieser Legende war offenbar die Sage von dem Sonnenauge, das sich von seinem Besitzer getrennt hatte und aus der Fremde zu ihm zurückkehrte. Wenn Junker die Beziehungen auf das Sonnenauge, die überall dabei mehr oder weniger deutlich hervortreten und tatsächlich das einigende Band für die verschiedenen Einzelzüge bilden, teils nicht erkannt hat, teils für spätere Ausdeutung erklärt, so ist das meines Erachtens ein Grundirrtum seiner Arbeit, der ihm das richtige Verständnis für die Sage versperrt hat.'

Hier zeigt sich deutlich der Kern der Verschiedenheit: für Sethe sind die verschiedenen Darstellungen, nicht nur die, die ich als zur Hathor-Tefnut-Legende gehörig zusammenfaßte, sondern auch die anderen, die ich ausschied, nichts anderes als verschiedene Varianten der einen einheitlichen Sage von dem Verschwinden und Wiederkehren des Sonnenauges, es ist an Stelle der teilweisen Einheitlichkeit eine vollkommene getreten.

Es darf also die Frage nicht gestellt werden, ob Einheitlichkeit oder nicht, sondern welche Einheitlichkeit vorliegt und wie weit sie ausgedehnt werden darf. Für Sethe ist die Sage vom Sonnenauge das Einigende für alle die verschiedenen Zweige, für mich die Legende der nach Ägypten gebrachten Löwin für einen Teil derselben Zweige, während ich den andern Teil ausscheide und einer andern Gruppe zuweise, jetzt in der neuen Bearbeitung eben der Gruppe, die das sich entfernende und seinem Herrn zürnende Auge des Lichtgottes Horus zum Gegenstande hat.

Ausschlaggebend kann natürlich nur das Material und seine Wertung sein, und es sei gestattet, hier einige der Gründe anzuführen, die Sethe zu seiner gegenteiligen Beurteilung geführt haben. Erstens unterschätzt er die Bedeutung der Texte der Spätzeit und erkennt der Treue ihrer Überlieferung nicht genügenden Wert zu. Wie treu und verläßlich diese Texte sind, zeigt sich nun gerade bei unserer Legende in zwei eklatanten Fällen: Sethe glaubt (So. 28), daß die Deutung des Namens Onuris, der direkten Bezug auf die Legende nimmt, schon von den Ägyptern des mittleren Reiches vergessen und also der Spätzeit sicher nicht mehr bekannt gewesen sei; tatsächlich aber kann ich nachweisen (unter I B), daß die Priester Philäs und Edfus Komombos und somit wohl die Ptolemäerzeit überhaupt mit der richtigen Deutung: ‚der die Ferne brachte', wohlvertraut waren. Das ist ein ganz wesentliches Moment für die Beurteilung der Tradition des Mythus in der Spätzeit, das nicht hoch genug bewertet werden kann. Ein ähnliches gilt von der Deutung des Namens Arhensnuphis, von dem Sethe (So. 36) meint, daß ‚man ihn in griechisch-römischer Zeit nicht mehr verstand', doch ist übersehen worden, daß J. 39 ein Text in Philä noch die richtige Deutung gibt; außerdem existiert die Variante ‚guter Genosse' (*ỉrj nfr*);[1] die sonderbaren Schreibungen beweisen hier ebensowenig etwas wie bei dem Namen des Onuris. — Ein äußerer Grund, der verschiedene wesentliche Mißverständnisse verschuldet hat, ist der Umstand, daß die Ptolemäertexte, aus denen ich die Legende entnommen habe, größtenteils nicht publiziert und darum für die weitere Forschung unzugänglich sind. Sethe war darum bei seiner Arbeit, wenn wir von den Texten früherer Epochen absehen, bloß auf das Material angewiesen, das ich in meiner Arbeit im Auszuge gegeben habe. Nur so erklärt sich der verhängnisvolle Irrtum So. 15, wo er aus dem Umstande, daß bei der Ankunft der Göttin aus *Kns.t* das ‚Kommen' oder ‚Hervorkommen' vollkommen vorherrsche,

[1] Und ähnlich ‚guter Gemahl' (*sḫn-nfr*), s. unter III, B b 3.

während das ‚Bringen‘ nur selten gebraucht werde, schließt, daß das ‚Geholtwerden‘ ‚in der Tat wohl einem andern Zweige der Legende entlehnt zu sein scheint‘. Auf diese Tatsache wird dann weiter, So 18, 21, und vor allem 25, auch 32 und 35, hingewiesen.

Tatsächlich aber liegt das Verhältnis eher umgekehrt, bei *Kns.t* läßt sich gerade der Ausdruck ‚Herbeiholen‘ häufiger nachweisen. Damit entfällt eines der ersten und wichtigsten Kriterien, das Sethe für die Sonderung der verschiedenen Zweige der Legende gedient hat.

Hier und in vielen anderen Fällen ist die Unzulänglichkeit der Texte selbst wohl der Hauptgrund der Verschiedenheit der Auffassung, und es möge hier mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, wie nötig uns eine vollständige Publikation der Ptolemäertexte ist, ohne die uns ein wichtiges Hilfsmittel für das Studium der ägyptischen Religion überhaupt verschlossen bleibt. Sie sind zudem gar nicht so wild und konfus, wie man sie gerne schildert.

Ich hoffe, gezeigt zu haben, daß auch durch ihre scheinbaren Wirrsale gangbare Wege führen, und daß uns in ihnen vieles nur deshalb widersinnig erscheint, weil uns die Voraussetzungen zu ihrem Erfassen fehlen, weil wir den Schlüssel zu ihrem Verständnis noch nicht gefunden haben.

Zum Schlusse will ich nochmals auf die wesentliche Förderung der Legende hinweisen, die mir trotz aller, oft freilich nur scheinbaren Gegensätzlichkeiten Sethes Arbeit gebracht hat; und wenn, wie ich glaube, nunmehr die Grundlinien für die beiden Mythen von Onuris und dem Auge des Lichtgottes festliegen, so ist das nur durch die gemeinsame Beschäftigung mit dem Stoffe möglich geworden. Besonderen Dank weiß ich Sethe noch für manche Anregungen bei einer gemeinsamen Besprechung der Legende und freundliche Durchsicht einer Korrektur, die mich vieles verbessern, vieles präziser fassen ließ.

Wien, den 8. Juli 1914.

Hermann Junker.

Nachschrift.

Durch die Kriegsverhältnisse war der Druck der vorliegenden Arbeit auf lange Zeit verhindert; infolge meiner Abwesenheit konnte mit ihm erst 1917 begonnen werden. Unterdessen hatte W. Spiegelberg in dem Papyrus Leiden I, 384, ein Märchen entdeckt, das demselben Kreise der Legenden vom fernen Auge angehört, die in dieser Abhandlung besprochen werden. Er hat in den Sitzungsberichten der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften 1915, S. 876 ff.[1] eine Analyse dieses Märchens samt Übersetzungsproben gegeben, sowie einen ergänzenden Artikel in der ‚Orientalistischen Literaturzeitung‘ vom August 1916, S. 226 ff. geschrieben.

Wenn auch die ‚mythische Novelle‘ des Leidener Papyrus etwas anders geartet ist als die Tempelberichte, so bleibt sie doch für meine Untersuchungen von allergrößtem Interesse. Hier sehen wir einmal lebendig verbunden, was in den Inschriften ohne Gefüge an tausend verschiedenen Stellen über dieselbe Sache steht. Es seien hier nur einige Punkte angeführt:

Über den Aufenthaltsort der Göttin, von dem aus sie ihre Fahrt nach Ägypten angetreten hat, kann nun kein Zweifel mehr sein, und meine Ansetzung auch von *Bwgm* hat sich als vollkommen richtig erwiesen.

Die Darstellung in Dakke, die ich J. 56 als Entführungsszene in *Bwgm* bezeichnet hatte, ist jetzt als solche außer Frage gestellt.

Was ich von der Besänftigung der Göttin im fernen Lande, auf der Reise und an ihrem Ankunftsorte sagte, paßt aufs trefflichste zu dem Bilde, das uns der Leidener Papyrus von den Vorgängen gibt; man vergleiche nur die J. 4 ff. gegebene Schilderung der Einholung Tefnuts mit dem, was Sp. 880/81 und 886/87 darüber steht.

Die Frage nach dem astralen Hintergrunde der Legende ist dabei von neuem akut geworden (Sp. 877 und Anm.), und es scheint jetzt ausgemacht, daß der Mythus von dem linken Auge, das seinem Herrn zürnt, und durch den das Schwinden und Wiederkehren des Mondes versinnbildet wird, wie hier so auch in der Onuris-Legende die Hauptrolle spielt und mit der Legende von der Ansiedlung der Wüstengöttin verschmolzen wurde.

Es konnte der Papyrustext nicht mehr restlos in das Manuskript eingearbeitet werden, so daß sich eine gesonderte Behandlung des Märchens als nötig erwies, die am Schlusse beigefügt wird. Dieselbe konnte eine gesichertere werden, da mir Spiegelberg in dankenswerter Weise die Korrekturbogen seiner im Druck befindlichen Publikation des Leidener Papyrus freundlich zur Verfügung stellte.

[1] In der Arbeit abgekürzt als Sp. zitiert.

INHALTSVERZEICHNIS.

I. Onuris.

A. Kult des Gottes auf Philä.

a) Kulthandlungen vor Onuris.

Die Fälle, in denen Onuris auf Philä erscheint, sind nicht zahlreich, wohl deshalb, weil er häufiger in Gestalt einer anderen Gottheit auftritt (s. unter C). Es sind mir im ganzen folgende Beispiele bekannt:

1. Vorhalle Säule 8. = Phot. 1549, 1546, 1545. Ptolem. Euerg. II. räuchert vor Onuris, dessen Titel lauten:

Ferner:

sic

sic

‚Onuris-Schu, der Sohn des Re,
der den Feind tötet und den Apophis niederwirft.'
‚Mit hoher Federkrone, Herr des Speeres,
mit großer *wrr.t* gegen seine Widersacher,
der die Feinde alle Tage niederwirft.'

2. Geburtshaus, Kammer II. Südwand, Westecke, Darst. 1 v. oben. = Phot. 921.
Der König preist Onuris mit erhobenen Händen:

? ?

‚Onuris-Schu, Sohn des Re, mit hoher Federkrone, Horus der Held.'[1]

3. Am meisten Beachtung verdient die Darstellung auf Phot. 1289, die in der Säulenhalle, Südwand, westlicher Teil, Mauervorsprung steht. Auf diesem Mauervorsprung sind wie auf dem gegenüberliegenden der Ostseite die Götter Nubiens dargestellt. Onuris erscheint hier zwischen dem nubischen Amon und dem Horus von *Bhn.* Der König reicht ihm das Myrrhengefäß.
Der Spruch lautet: ‚Darreichen von Myrrhen an seinen Vater Schu.' Onuris heißt:

sic

‚Onuris, Herr von *'Itr.t*,
Schu, der Sohn des Re, in Nubien wohnend.
Der *Ka* mit reinen Gliedern an der Spitze von Bigge.'

Onuris erscheint also unter den spezifisch nubischen Göttern, als der Herr einer nubischen Landschaft und wird in *T3—stj* verehrt. Tatsächlich finden wir auch Onuris häufig in den nubischen Tempeln wieder; so in

Gerf Hussên. L. D. Text V. S. 57. (zu L. D. III 178)

Derr ib. 107 (zu L. D. III 183), und nochmals Blackman, ‚The Tempel of Derr' 1913. Pl. XX.

Abusimbel ib. 155 (zu L. D. III 188).

[1] Eigentlich: ‚der mit schlagendem oder stechendem Arm'; s. unten unter E.

Ebenso 156 ‚im Hause des Ramses verehrt‘. Barkal ib. 259 ; 260[1] Taharka räuchert dem ‚Onuris-Schu, Sohn des Re‘, und wiederum 261 dem und der ‚Tefnut, der Tochter des Re‘. Daneben erscheint der König verschiedentlich in Onuristracht beim Opfer von Wein und Weihrauch.

Bei dieser Liste fällt auf, daß Onuris nie in den unternubischen Tempeln der Spätzeit außer Philä erscheint; hier liegt derselbe Grund vor, wie wir ihn für die relative Seltenheit seines Auftretens in Philä andeuteten: er erhält seine Verehrung dort unter einer anderen Erscheinungsform.

Die Beiworte, die Onuris in dem Text Phot. 1289 am Schlusse erhält: ‚*Ka* mit reinen Gliedern‘, finden wir dann gerade bei den Begleitern der Tefnut wieder, wie Phot. 880, 353, 1643, 2340, und bilden wahrscheinlich das Gegenstück zu dem Titel ‚die ihre Glieder reinigte‘, den die Löwengöttin gerade in der Legende führt. S. unten unter V B a.

4. Phot. 1155 erscheint der Gott unter den Schutzgöttern des Osiris in der *wʿb.t* als der speerbewaffnete Krieger ‚Onuris-Schu, Sohn des Re‘, vor ihm die löwenköpfige Bast, hinter ihm Osiris, vor dem eine Kapelle mit der Reliquie von Abydos steht.

5. In derselben Erscheinung finden wir ihn unter den Schutzdämonen wieder, die den jungen Horus im Sumpfe Chemmis behüten: Philae, Mammisi Kammer II. Vgl. Mammisi Edfu Taf. XIII.

b) Kulthandlungen des Königs in Onurisgestalt.

Will man beurteilen, wie ein Gott in der ägyptischen Theologie aufgefaßt wurde, so kommen nicht nur seine Darstellungen und Titel in Betracht, es müssen auch die Szenen herangezogen werden, in denen der König mit den Emblemen dieser Gottheit geschmückt auftritt; man wollte nämlich durch die Kostümierung darauf hinweisen, daß die betreffende Zeremonie die Wiederholung einer bestimmten Tat des Gottes darstelle oder wenigstens mit seiner Natur oder seinen Geschicken im Zusammenhang stehe. Außerdem muß die Wahl der Gottheiten beachtet werden, vor denen der so geschmückte König sein Opfer darbringt. In unserem Falle können wir bei dem Onuris-König folgende Gruppen unterscheiden:

1. Onuris als Krieger und Jäger.

1. Bei der Erlegung der Apophisschlange. Phot. 1295 erscheint der König in der charakteristischen Haltung des speerführenden Onuris, die Federkrone auf dem Haupt, und ersticht eine Schlange. Die Zeremonie findet vor Schu statt, dessen Beiworte lauten:

‚Schu, Sohn des Re, der Held, groß an Kraft, der gute Genosse der Tefnut auf Bigge.‘

Als Spruch wird rezitiert:

‚Freu' dich, Schu, Sohn des Re, deine Feinde fallen unter dir alle Tage.‘

Die Bedeutung der Szene wird erst dann klar, wenn man festhält, daß sie eine Tat aus dem Leben Gottes wiederholt, wie aus Titel und Spruch hervorgeht. Schu selbst ist dieser Onuris, der, mit der Federkrone geschmückt und dem Speere bewaffnet, den Apophis ersticht. Daß die Beute nicht ein Wild der Wüste, sondern die Wolkenschlange am Himmel ist, weist auf eine astrale Auffassung der Gestalt hin. [Man beachte auch, wie Schu-Onuris hier als der gute Lebensgefährte der Tefnut erscheint.][2]

Diese Auffassung tritt noch deutlicher hervor in der Darstellung, bei der

2. die Schildkröte erlegt wird. Phot. 203. Die Szene findet diesesmal vor Horus-Re dem Horizontischen statt. Das Ende des Spruches lautet:

‚Du triumphierst, Re, Herr der Sonnen, siehe, dein Schiff segelt zum Westlande.‘

[1] Zu L. D. V 11 a, b. Onuris in der Oase el-Charge bei Roeder in Roschers Lexikon, S. 575.

[2] S. unten E, d.

Der Sinn des Ritus ist folgender: Wie Onuris täglich am Himmel den Feind verjagt, der die Fahrt der Sonnenbarke stört, die Schildkröte nämlich, die wie die Apophisschlange Personifikation der Finsternis ist, so ersticht hier der König, der die Gestalt des Onuris angenommen hat, die Schildkröte vor dem Bild des Re.

3. Der König-Onuris tötet die Gans vor Harendotes, Phot. 1542. Die Sage, auf die diese Zeremonie anspielt, ist mir nicht bekannt. Es muß sich um irgendeine Heldentat des Horus[1] handeln, der hier als der Löwe (?) erscheint, ‚dessen Herz sich freut, wenn er den Feind bei seinem Herannahen niedermacht‘. Darauf weist auch der Spruch hin:

‚Du warfst die *sr.t*-Gans nieder an dem Tag deines Sieges.‘ Doch ist die ursprüngliche Bedeutung nicht zu bestimmen.

4. Nach einer nicht ausdrücklich überlieferten Legende soll dem Horus-Auge, als es in der Wüste war, eine Gazelle feindlich entgegengetreten sein oder es geraubt haben. Als Retter dieses Auges tritt für gewöhnlich Horus auf, der in Falkengestalt auf den Rücken des Tieres flog und es zerfleischte oder als Held es zu Boden wirft und mit der Lanze ersticht. [Siehe unten unter V C, c 3.]

Der Sage nach soll diese Bestrafung des ‚Feindes des Auges‘ im Gau von Ḥebenw [siehe auch unten E] stattgefunden haben, wo sich das ‚Siegesgemach‘ befindet. Auf Phot. 289 erscheint nun Onuris als der Bezwinger der Gazelle, nicht nur, weil er auch sonst mit ‚Horus dem Helden‘ (*tmꜣ-ʿ*) identifiziert wird, sondern auch wegen seiner Verbindung mit diesem geraubten Auge, dem seine löwengestaltige Gefährtin schon früh gleichgesetzt wird. Der Spruch lautet hier: ‚Die Gazelle töten und dabei rezitieren: Der Feind des *Wḏꜣ.t*-Auges ist ganz niedergeworfen, der Widersacher des Auges des Re vergeht in der Flamme, sein Rauch dringt bis zum Himmel.‘

5. An mehreren Stellen erscheint der König als Onuris, wenn er vor den Göttern Menschenopfer darbringt. Hier gilt Onuris in seiner Urgestalt als Gott der Schlacht und des Krieges, als welcher er ja auch von den Griechen aufgefaßt wurde, wie seine Gleichstellung mit Ares zeigt.[2] Dabei wird mitunter auf die Kämpfe angespielt, die von den Göttern gegen Seth geführt wurden.

α) Der König-Onuris ersticht mit dem Speer mehrere am Boden liegende Menschen vor ‚Thot, der die *Nsr.t* befriedigt, dem großen Gott vor Philä‘ (Phot. 1573). Der kurze Spruch scheint auch hier auf die Feinde des geraubten Auges hinzuweisen, auch dieses Mal auf die des Mondes, des linken Auges.

‚Ich werfe deinen Feind nieder am ersten Monatstage.‘[3]

Es wäre nicht ausgeschlossen, daß entsprechend dem Gedankengang, wie er oben Phot. 1295 vorlag, die Szene bedeuten soll, daß Thot selber dieser Onuris ist, der die Feinde des Mondauges niederwirft, aber näher liegt die Verbindung, wie sie im Horusmythus von Edfu vorliegt. Dort streiten Thot mit seinen Sprüchen, Horus der Held, mit seinen Waffen gegen Seth; der König hat hier die Gestalt dieses Helden angenommen.

β) Der König in Onurisgestalt ersticht vor dem Pharao von Bigge einen Feind, den er am Strick hält. Der Spruch faßt symbolisch den Feind als Seth selber (Phot. 995):

‚Der Feind ist geschlachtet, Seth ist niedergemacht;
sein Name soll ewig auf Erden nicht mehr existieren‘

Genau so Phot. 879 vor Pharao von Bigge und *Wpš*; vgl. Phot. 381: ‚Ich steche mit dem Speer, ich ergreife den Strick und bringe dir deine Feinde als Gefangene.‘

γ) Hierher gehört ferner die Darstellung aus dem Hadrianstor, Phot. 406, wo Schu-Arhensnuphis in Onurisgestalt zusammen mit Horus von Edfu[4] einen Menschen tötet, den Feind des Osiris.

[1] Vielleicht ist es ein Sieg des alten Horus, der hier versinnbildet und auf Harendotes übertragen wird; vgl. meinen Aufsatz Ä. Z., Bd. 48, 1910, S. 73.

[2] Vgl. Leyden, Papyrus U. in Griffith, Rylands Pap. III, 230, Anm. *τον προσαγορευομενον Αγυπτιστει Ονουρει, Ἑλληνιστει δε Αρης*; siehe auch unten E unter Sebennytos.

[3] Oder am 6. = ?, vgl. Ä. Z., Bd. 48, S. 101 ff., die Ausführungen über die Bedeutung des 6. Monatstages, jetzt unter V C, c 3 korrigiert.

[4] Siehe unten E b 2.

2. Onuris als Spender von Myrrhen.

So erscheint er Phot. 920, wo der König in seiner Gestalt dem Min zwei Schalen mit Myrrhen reicht: ‚das so süße Auge des Horus, das gute . . . des Auges des Re.' Man vergleiche zu der Darstellung die beiden oben Phot. 1289 und 1549 angeführten, wo Onuris Weihrauch und Myrrhen geopfert werden, und beachte, daß der Ritus vor Min, dem Herrn der östlichen Wüste, verrichtet wird. So erscheint Onuris als Gott der südöstlichen Wüste, durch die Weihrauch und Myrrhen ihren Weg nach Ägypten nahmen;[1] vgl. auch die Darstellungen im Tempel von Barkal oben S. 2.

3. Onuris als Himmelsträger.

Relativ häufig ist die Darstellung, bei der der König in der Erscheinung des Onuris das darreicht. Die Zeremonie findet meist vor Schu oder Arhensnuphis statt, so Phot. 153, 205, 1340, 1489, vgl. 66. Dann vor Amon (Phot. 328), Sobek (Phot. 115), Osiris (Phot. 655, 1013), Harpokrates (Phot. 986). In den Beischriften der Szenen vor Schu und Arhensnuphis wird betont, daß es sich um die Darreichung ihres eigenen Symbols handle. Phot. 205:

‚Nimm dir deine Gestalt deines eigenen Leibes,
das Abbild deiner Glieder,
dein heiliges Bild, das ich vor dein Angesicht bringe.
deine Figur, die den Himmel trägt.'

Der König erhält dabei die Titel:

‚Er ist wie Schu, der seinem Vater den Himmel trägt,
daß er alle Tage an ihm erstrahle.'

Aus diesen und ähnlichen Wendungen ergibt sich, daß der König die Onurisgestalt bei der Zeremonie darum angenommen hat, weil Onuris als der Himmelsträger gilt, der durch das symbolisiert wird. Andererseits machen wir wieder die Beobachtung, daß der König die Gestalt des Gottes selber annimmt, vor den er hintritt. Schu, resp. Arhensnuphis ist der Himmelsträger, doch ist er es in seiner Erscheinung als Onuris. Aber wie wir wissen, ist diese Auffassung sekundär; durch sie ist erst die falsche Auslegung des Onurisnamens entstanden; siehe auch unten unter B.

Vielleicht auf gleicher Symbolik beruht es, wenn Phot. 131 der König als Onuris dem Osiris reicht, wie aus Phot. 986 hervorgeht: ‚Nimm dir den *Ḥḥ* als Leben, Dauer und Genuß.' Außerdem ist hier eine andere Deutung zu beachten, bei der Schu und Tefnut eine Rolle spielen: ‚Schu ist das , Tefnut das , indem sie deine Majestät, den , schützen.'

4. Onuris bringt das Horusauge herbei.

Von größter Bedeutung ist die Darstellung Phot. 51. Hier reicht der König als Onuris ein dem ‚Horus, dem Schützer seines Vaters, dem Sohne der Isis', hinter dem ‚Hathor, die Große, die Herrin von Bigge, mit schönem Angesicht' erscheint. Bei der Darreichung rezitiert er:

sic

‚Nimm dir dein heiliges Auge, daß es an seiner Stelle ruhe,
und dein Herz bei seinem Anblick froh werde.'

Es handelt sich der Darstellung nach um das Auge des Horus, als dessen Wiederbringer Onuris gilt. Wir werden diese Auffassung später noch oft als die Interpretation der Legende kennen lernen.

Ergebnis.

Das Bild des Onuris stellt sich demnach, wie es aus seinen Titeln und Funktionen hervorgeht, ungefähr folgendermaßen dar:

[1] Siehe auch J. 29, wo das Myrrhenland als die Heimat von Schu und Tefnut erscheint (Phot. 1562).

Onuris ist der mit der Federkrone geschmückte und mit Speer und Strick bewaffnete Gott, ein Krieger und Jäger. Er hat die Gazelle der Wüste erlegt, als sie das Auge des Lichtgottes Horus geraubt hatte. Er bringt dies Auge wieder an seinen Platz zurück, täglich ersticht er Apophis und Schildkröte, die Dämonen der Finsternis, damit die Sonnenbarke ungehindert ihren Weg ziehen kann. Er erschlägt den Feind des Mondlichtes, er ist der Kriegsgott, der die Feinde ersticht, wie er einst im Kampfe gegen Seth diesen vernichtet hat. Auch den jungen Horus hat er im Deltasumpf gegen seine Feinde beschützt.

Als dieser Gott des Kampfes ist er, Horus, der ‚Held' (*tmꜣ-ꜥ*), der ‚Herr des Speeres', gewaltig an Kraft. Dann wieder erscheint Onuris dem Schu gleichgesetzt, vor allem in dessen Eigenschaft als Himmelsträger.

Als seine Kultheimat erscheint uns unter andern auch Nubien, wo wir ihm an den verschiedensten Orten, besonders in *ꜣItr.t* und in Barkal begegneten, und als Gott der östlichen Wüste ist er der Spender von Weihrauch und Myrrhen, wie ihm anderseits diese Gaben geopfert werden.

Wie später noch erörtert wird, ist diese Heimatsbezeichnung nicht die einzige, noch die ursprüngliche, als alte Kultorte erscheinen vielmehr This und Sebennytos. Aber sie ist wichtig für bestimmte Auffassungen, die uns in Philä über den Gott der Legende begegnen.

B. Deutung des Namens Onuris.

a) Aus dem, was oben unter Ab 3 gesagt worden ist, hat man Onuris und vielleicht auch seinen Namen mit dem Tragen des Himmels in Verbindung gebracht, doch dürfte, wie Sethe So. 26 bemerkt, wo er zum ersten Mal die wahre Deutung des Namens gibt, das des Himmels, das nur ‚Herbeibringen' bedeuten kann, schlecht zu der Rolle des Schu, der den Himmel erhob und trägt, passen. In der Tat begegnen wir auch bei der Zeremonie des Himmeltragens nur den Ausdrücken *ṯsj, twꜣ, fꜣj, ꜥḥ, kꜣwtj* usw., nie aber *ꞽnj*. Eine Ausdeutung des Namens, wenn die Schreibungen eine solche fordern sollten, erklärte sich wohl als eine Folgeerscheinung der Identifikation des Onuris mit Schu und wurde vielleicht dadurch gefördert, daß man auch den Himmel als den ‚fernen' bezeichnen konnte (So. 26).[1]

Ich kenne ein , das, wie es scheint, weder mit dem Tragen des Himmels durch Schu, noch mit dem Namen des Onuris in direkter Verbindung steht. Es ist nur in dem stereotypen Ausdruck ‚der den Himmel in Licht[2] bringt' zu belegen, so R. E. I, 169 von ‚Horus von Edfu, dem heiligen *ꜥpj*.'; R. E. II, 19 ; dann von der Göttin von *Ḥtp.t* (Heliopolis) ‚an jenem Tage des *ꞽp* der *mꜣꜥ.t*' [L. D. IV, 46]; oder von Hathor ‚Auge des Re bist Du, das den Himmel am Tage bringt, und Auge des Horus, das die Finsternis erleuchtet' [M. D. III, 71]; Varianten: ‚Große Sonne, die aufgeht . . . die den Himmel mit ihren Strahlen bringt' [R. E. I, 273; 499; 15 usw.]. Der Mond heißt ‚der zunehmende, der das Licht bringt' (Rec. I, 38).

Die Ausdrücke lehnen sich sicher an alte Sprüche an, wie etwa Pyr. 1679[c] ‚Er sei zufrieden . . . unter den Gefolgsleuten des Re', ‚die dem Lichte (Sonne) den Himmel hochheben.'

‚Das Ferne bringen' = *ꞽnj ḥrj.t* liegt aber vielleicht Pyr. 263 vor: ‚Von Sehmet ist W. empfangen, *Šsmt.t* hat ihn geboren, Stern mit starker Brust, weit ausschreitend , der die ferne Speise o. ä.? zu Re bringt alle Tage.'

b) Die richtige Deutung des Namens Onuris ist: ‚der die Ferne gebracht hat'. Ich möchte noch darauf hinweisen, daß auch in der Spätzeit trotz der Schreibungen mit tatsächlich diese Deutung auch in der Schrift die wahrscheinlichere

[1] Oder sollte der ähnliche Lautbestand *ḥr.t*, resp. die ähnliche Schreibung von Einfluß auf eine solche Deutung gewesen sein? Es sei übrigens festgestellt, daß wir einen positiven Beweis für diese (falsche) Deutung nicht haben.

[2] Oder ‚am Tage', ‚am Morgen': M. D. IV, 73 ‚Du gehst *m ꜥnd*, trittst ein in der Nacht'; ib. III, 14: ‚die wachen *m ꜥnd* und nicht müde werden in der Nacht'.

ist, da man Himmel wohl nie wie in den folgenden Beispielen schreiben würde: , , u. ä., während anderseits ja auch in *ḥrj* bei den verschiedensten Zusammensetzungen erscheint.

Es läßt sich nun über jeden Zweifel sicher nachweisen, daß jene richtige Deutung des Namens auch den Ptolemäertexten noch vollkommen geläufig ist.

In der oben zitierten Darstellung Phot. 203, wo der König als Krieger Onuris die Schildkröte vor Horus dem Horizontischen ersticht, dankt ihm der Gott mit folgenden Worten:

?

,Du kommst in Frieden, du Schöner mit dem Speer,
du Held, dessen Wesen nicht vergeht;
ich nehme entgegen deine Macht, (wenn du) den Feind (tötest),
ich freue mich, wenn ich deine Glieder sehe,
ich gebe dir als Lanze den Speer des Onuris,
dein Arm fing an zu stechen' o. ä.

kann nun offenbar nichts anderes sein als eine sogenannte spielende Schreibung für Onuris. Das *lnj* ist durch wiedergegeben und müßte vielleicht korrekter geschrieben sein; vergleiche auch J. 66, wo *lnj wr.t* mit wiedergegeben ist. steht für *ḥr.t*. Es ist das ferne Auge des Gottes, das herbeigebracht wird.

Es gilt ja gerade Onuris als der Held mit dem Speere; Phot. 1549 sahen wir ihn als den , ebenso erscheint der Onuris von Sebennytos in Dendera, ganz abgesehen davon, daß Onuris seit alter Zeit den Speer als Waffe führt. Eine genaue Parallele zu dem Spruch mit statt bietet Naville, Mythe d'Horus, Taf. II: . Die Formel in Philä entstammt also einer gemeinsamen Quelle.

Bedürfte es noch eines ferneren Beweises, so wäre er in Phot. 51 gegeben (oben I A b 4), wo ja tatsächlich Onuris mit dem Auge auf der Hand erscheint, genau in der Haltung, wie sie die fragliche Hieroglyphe zeigt.

Zum gleichen Resultat kommt man ferner, wenn man die anderen Gottheiten in Erwägung zieht, die als Speerträger und Bringer des Auges zugleich in Betracht kommen könnten. Es gibt nicht einen außer Onuris; Horus gilt als Held mit dem Speere, aber nicht in erster Linie als solcher in der Sage vom fernen Auge, Thot erscheint als der, der das Auge wieder zurückbrachte, tötet wohl auch den Apophis wie L. D. IV, 46, aber nie kann von einem Speer des Thot die Rede sein.

Einen Beweis für sich bildet die Bezeichnung des Onuris, die sich in Edfu, Gauthier, Mammisi, S. 9 findet. Dort erscheint (Pl. XIII) Onuris mit der Federkrone und dem Stab und heißt ,Onuris, Herr von Sebennytos'.[1] Auch hier kann kein Zweifel sein, daß der Name des Gottes so geschrieben wurde, weil man dessen Beziehung zu der Legende vom fernen Auge kannte. Nur hat man hier noch eine andere Erscheinungsform des Gottes der Legende, die des Affen bei der Schreibung benutzt;[2] u. ä. als Schreibung für Onuris ist auch in Komombo verwandt (s. E 3).

Es ist somit der Beweis erbracht, daß die richtige Etymologie des Namens Onuris der Spätzeit geläufig war, und daß man daher Onuris als den ursprünglichen Helden der Legende wohl kannte.[3]

[1] Über Onuris von Sebennytos vgl. unten unter E d 3.
[2] Schu als Affe unten unter III B b.
[3] So wird nun auch das Wortspiel Pap. Mag. Harris II, 45 verständlich . Das gibt nur einen Sinn, wenn *ḥr.t* die Ferne, die Jagdbeute des Gottes bezeichnet: ,Du hast die Ferne mit deinem Speer gebracht in diesem deinem Namen Onuris', s. unten E d.

Es bedarf keiner Erwähnung, wie ganz anders man nun die Texte beurteilen muß, die uns in dieser Periode von dem Mythus berichten, ein wieviel zuverlässigeres Material sie für ihn liefern, als wenn ihnen die Erinnerung an den ältesten Typ desselben verloren gewesen wäre.[1]

C. Onuris und die mit ihm verwandten Götter in Philä.

a) Onuris und Schu-Arhensnuphis.

Diese Gleichsetzung ist alt;[2] sie führte zu der ständigen Namensverbindung Onuris-Schu, während die umgekehrte: Schu-Onuris nicht erscheint. Die Vereinigung der beiden Göttergestalten zeigt sich in Philä auf folgende Weise: Zunächst tritt der Schu genannte Gott mehrere Male in der Gestalt des Onuris auf. So Phot. 1378, wo ihm Nektanebos das Bild einer *mȝ'.t* reicht; es mag nicht ohne Bedeutung sein, daß dies die älteste Darstellung des Schu im Tempel ist. Er heißt: ,Schu, Sohn des Re, auf Bigge wohnend.' Dann erscheint ein ,Schu, Sohn des Re, Herr von Philä, Arhensnuphis, der große Gott, Herr des Abaton' in gleicher Gestalt und tötet zusammen mit Horus den Feind des Osiris. (Phot. 406 s. ob.) Daß Schu hier in der äußeren Erscheinung des Onuris auftritt, hat offenbar seinen Grund darin, daß er hier die Rolle des Kriegers spielt, die ihm von Hause aus fremd ist und die er eben nur über Onuris erhalten konnte. Auf dieselbe Erwägung geht es zurück, daß er Phot. 1295 als ,Held' bezeichnet wird, während vor ihm der König-Onuris den Apophis ersticht. (S. ob.)

Vielleicht ist es nicht ohne Belang, daß Schu besonders oft da in der Krone des Onuris erscheint, wo er selbst mit dem Namen Arhensnuphis bezeichnet wird. In der späteren Auffassung der Legende ist dieser ja gerade der Gott, der die Göttin aus fernem Lande brachte, der dann mit ihr als Gemahlin in Ägypten sich niederläßt. So erscheinen im Onurisschmuck: Phot. 1951 (Dakke) sic ,Schu, Sohn des Re, Arhensnuphis, der große Gott, der Herr des Abaton'; in Philä Phot. 21 ebenso und hinter ihm seine Genossin ,Tefnut, Tochter des Re, auf dem Abaton wohnend'. Phot. 1601, Philä erscheint bei dem Weinopfer Arhensnuphis selbst als Onuris: ,Der gute Genosse auf dem Abaton, mit starkem Schenkel am Tage der Bedrängnis.' Seine Genossin ist dabei ,Tefnut, das Auge des Re, die Herrin des Himmels'.

Einen formelhaften Ausdruck scheint diese Verbindung Onuris-Schu-Arhensnuphis dann in Dakke und Debôd gefunden zu haben, wo wir dreimal einem onurisgestaltigen Gott Schu begegnen, der Arhensnuphis heißt und dabei ausdrücklich als der gute Gemahl der Begleitgöttin bezeichnet wird; diese selbst, eine Löwengöttin, erscheint als die, ,die mit ihrem Bruder vereint' ist. Die Stellen sind Dakke Phot. 1947 und 1939, Debôd 1695.

1947 heißt der onurisgestaltige Schu: sic

,Schu, Sohn des Re, der große Gott, der Herr des Abaton,
der gute Gemahl der Hathor.'

Seine Begleiterin ist die ,Tefnut, die auf dem Abaton wohnt, das Auge des Re'. Die Stelle aus Debôd ist J. 49 gegeben: ,Schu, der Sohn des Re, der Arhensnuphis auf dem Abaton, der gute Gemahl der Hathor.' Die löwengestaltige Göttin heißt: ,Sehmet die Große, Herrin der Flamme, Tefnut auf Bigge, die mit ihrem Gemahl *śwȝd-bȝ* vereint ist.' Entsprechend erscheint in Dakke 1939 ein Onuris als: ,Schu, Sohn des Re auf Bigge, der Arhensnuphis, der große Gott, Herr des Abaton.' Die Titel der Begleiterin sind

[1] Nachträglich sehe ich, was auch Sethe entgangen war, daß Brugsch, Religion und Mythologie, S. 489 die Schreibung schon ähnlich zu deuten sucht, wenn er auch als *ḥr.t* nicht erkannte.
[2] Vgl. Roeder, l. c. S. 574.

dieselben wie in Debôd 1695. Die Bedeutung dieser Formeln wird dadurch erhöht, daß wir dem hier gebräuchlichen Namen des Onuris-Schu *św3d-b3* neben der Genossin Hathor-Tefnut an einer Stelle wiederbegegnen, die deutlich auf die Legende des Onuris und der *Mḥ.t* anspielt, auf die unten näher eingegangen wird. Hier erscheint der mit Chons identifizierte Schu als

,*Św3d-b3* . . . er ist der Sohn des Re und seine Schwester ist hinter ihm' (Rochem. Edfu. I, 278/79). Die Göttin ist ,Hathor, die im *Ḥ.t-śbḳ.t* wohnt, Tefnut, die Große; der Sohn des Re [od. Tochter des Re, S.], der Bruder vereint sich mit seiner Schwester'; ib. 280: ,Der *Św3d-b3* ergeht sich in Punt, . . . der große Löwe . . .' Als Genossin des Gottes erscheint ferner die *Mḥ.t*-Tefnut (J. 22).

Auch der Ausdruck, daß die Partnerin mit ihrem Gemahl vereint sei, findet sich einerseits bei unserer Formel und dann wieder in der Textgruppe von Edfu (J. 22): Hathor von Dendera, Tefnut, die in Edfu wohnt, die den Schu im *Ḥ.t-śbḳ.t* umarmt . Der innige Zusammenhang der beiden Gruppen erscheint somit gesichert, was für die lunare Deutung der Legende durch die betreffende Stelle in Edfu von Wichtigkeit ist.

Es ergibt sich demnach, daß es Onuris ist, der die Löwin brachte, und daß Schu die Rolle des ,guten Gemahls' eigentlich als Onuris führt, wie denn auch Schu da, wo er in seiner gewöhnlichen Gestalt auftritt, höchst selten als der Arhensnuphis erscheint. Es ist das ein Beweis, wie stark die Onurislegende nachwirkte und wie lebendig sie noch war.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß als Partnerin immer nur eine Löwengöttin erscheint, wie es ja auch der ursprünglichen Fassung entspricht; wenn sie dabei auch Hathor genannt wird, so zeigt sich gerade in dem Zusammenhang der Formeln, wie das nur durch eine Identifikation der Göttin mit der Löwin oder eine Wandlung der letzteren möglich war. Auch ist es charakteristisch, daß da, wo in dem Paralleltext Sechmet erscheint, ausdrücklich durch die Titel hervorgehoben wird, daß sie die gute Gemahlin als Tefnut ist.[1]

Ergänzt werden diese Wahrnehmungen durch Philä, Phot. 259. Dort sehen wir Hathor, der man am Feste ihres kleinen Horus Wein spendet, während die Seelen von Buto und Nechen ihr zujubeln und hinter ihr als Begleiter ein Gott in Onurisgestalt steht, der folgende Titel führt: ,Arhensnuphis, der Herr des Abaton, der Löwe des Nordens, der lebende Ba, mit starkem Arm, der abwehrt, die gegen das Abaton feindlich sind.'

,Es ist der Schu, der aus Nubien kam mit seiner Schwester Tefnut.'

Auch hier kann die Art der Darstellung nichts anderes besagen, als daß eben Onuris der Gott ist, der als Arhensnuphis-Schu mit der Löwin nach Bigge kam, und diese Löwin muß eben die Hathor sein, neben der er steht, und die nur durch ihre Gleichsetzung mit der Löwin in diesem Zusammenhang erscheinen kann.

b) Onuris und Thot von Pnubs.

J. 44 habe ich darauf hingewiesen, wie wir vor der ungeklärten Tatsache stehen, daß bei der Sage zwei an sich grundverschiedene Götter, Schu und Thot von Pnubs, oft einander gleichgesetzt werden, und gefragt, ob vielleicht die Darstellung der beiden Götter, ihre Erscheinung in Onurisgestalt, den Anlaß dazu gegeben habe. Jetzt, da wir wissen, daß eigentlich Onuris ursprünglich der Gott der Legende ist, und daß, wie oben dargelegt wurde, diese Auffassung auch noch in der Spätzeit lebendig geblieben ist, erscheint eine andere Lösung gegeben: nicht die gleiche äußere Erscheinung ist der Grund der Verschmelzung, sondern die gleiche Rolle, die sie in dem Mythus spielen, hat ihnen das gleiche Äußere und die gleichen Titel verliehen,

[1] Aber daß Sechmet und Tefnut als Genossinnen auftreten können, geht eben darauf zurück, daß die Partnerin des Onuris, die *Mḥ.t*, die Löwin war, die mit Tefnut identifiziert wurde, in anderen ursprünglicheren Zusammenhängen aber ebenso als Sechmet erscheint.

und ihre Gleichsetzung geschieht über Onuris, ja, wie sich ergeben wird, ist der Gott von Pnubs niemand anderer als eben Onuris selbst, den man vielleicht erst später dem Thot von Schmun angeglichen hat. Dafür sprechen:

1. die Darstellungen.

Von den etwa 37 Abbildungen des Gottes auf Philä und in den nubischen Tempeln zeigen ihn 35 in Onurisgestalt: mit kurzer Löckchenperücke, Uräus und der aus vier Federn bestehenden Krone. Nur in den restlichen zwei Fällen erscheint er mit dem Ibiskopf. Einmal in Dakke (Phot. 1947) zur Zeit des Ergamon, wo die Darstellung vielleicht dadurch beeinflußt ist, daß er neben dem onurisgestaltigen Schu auftritt. Das andere Mal handelt es sich um ein Bild in Dendur (Phot. 1888), das für die Kritik nur von untergeordnetem Wert ist;[1] auf jeden Fall ist diesen Ausnahmen bei der überwältigenden Mehrzahl der Darstellungen als Onuris keine Bedeutung zuzuschreiben; vielleicht ist es nur eine Angleichung des Bildes an den Namen.

Eine Abweichung in der Darstellung ist hin und wieder darin zu finden, daß Thot von Pnubs statt des einfachen Szepters zusammen mit diesem in seiner Faust eine Schlange hält, die sich um dasselbe windet; manchesmal erscheinen neben der Schlange noch ein oder zwei Skorpione.

Die zwölf von mir gefundenen Beispiele stammen aber sämtlich aus der Kaiserzeit, während die übrigen Darstellungen aus der Ptolemäerepoche nur den einfachen Stab aufweisen. Es handelt sich somit um eine spätere Zutat.

In drei Fällen [1921, 1925, 1977] ist dabei an Stelle des Szepters ein Stab mit Falkenkopf und Sonnenscheibe getreten, der auf Onuris, den Krieger, den Herrn des Speeres hinweist (s. o. I B).[2]

Diese ständige Erscheinung des Gottes als Onuris kann am ehesten erklärt werden, wenn man ihn ursprünglich auch als Onuris-Gott aufgefaßt hat. Seine Benennung als Thot hat auf die Darstellung fast keinen Einfluß geübt, was schwer zu erklären wäre, wollten wir annehmen, daß es sich um einen alten Ibis- oder Affengott handle.

2. Beischriften und Riten.

α) Es muß bei der Durchsicht der Darstellungen auffallen, daß Thot von Pnubs nie die für den Thot von Schmun charakteristischen Gaben erhält, weder Palette und Griffel, noch Weißbrot oder etwas auf den Mondkult Hindeutendes. Die Darreichung der *m3ʿ.t* kann nicht als etwas für Thot ausschließlich Bestimmtes angesehen werden, fast alle Götter werden mit ihr beschenkt, wie Amon, Osiris, Horus usw. Die sechs Fälle, in denen vor Thot von Pnubs eine *m3ʿ.t* gereicht wird, genügen darum nicht, ihn speziell als Gott der Wahrheit charakterisieren zu dürfen, zumal die Zeremonie an vier von den genannten Stellen (Philä, Phot. 937, Dakke, Phot. 1934, 1948, 1958) an einem Platze erscheint, an dem sie für gewöhnlich verrichtet wird, einerlei, um welchen Gott es sich dabei handelt; so finden wir das Opfer der *m3ʿ.t* bei den erwähnten Fällen auch in den Pendants dieser Darstellungen. Häufiger sind die Szenen, die Thot von Pnubs dem Onuris nahebringen; so die Weinlibationen (achtmal), die Darreichung von Bier, Opfer an Salbe, Myrrhen und Weihrauch (s. oben bei Onuris).

β) Einen noch stärkeren Beweis dafür, wie der Zusammenhang zwischen dem alten Thot und dem Gott von Pnubs nur als ein äußerlicher erscheint, liefern uns die Beiworte zu den Darstellungen des letzteren. Sie lassen sich auf folgende Gruppen zurückführen:

1. Thot von Pnubs als Löwe und Held, der aus Nubien kam und nun als Schützer der Heiligtümer auftritt.[3] Z. B. 1975:

,Thot von Pnubs, der sehr große Gott, der aus Nubien kam, der Löwe des Südens mit starkem Schenkel.'

Genau so Phot. 2008 (J. 52), 1888 (J. 50), 1894, 1898, 1967, 127. Der Titel: ,der aus Nubien kam' soll wohl auf die Kultheimat Pnubs hinweisen, ebenso die Bezeichnung ,Löwe des Südens'. Ähnlich heißt er Phot. 1934 und 1950 (Dakke) ,Herr der südlichen Fremdländer', und Philä Phot. 148:

[1] Da die Inschriften von Dendur denkbar schlecht und ganz unzuverlässig sind.

[2] Phot. 203 führt König-Onuris diesen Speer bei der Tötung des Feindes, des Re. Nur mit dem Szepter, ohne Schlange usw. erscheint Thot von Pnubs auch in der Kaiserzeit auf Phot. 153, 1877, 1901 usw.

[3] Vgl. die ganz parallelen Titel des Arhensnuphis J. 41, wo dieser ebenfalls als Löwe des Südens, mit starkem Schenkel, mit mächtigem Arm bezeichnet wird; auch er wehrt die Feinde von Ägypten ab; den gleichen Bezeichnungen begegnen wir dann aber auch in den Titulaturen des Kriegsgottes Horus, so im Mythe d'Horus vor allem bei Horus von *Ṯ3rw*; andererseits ist die Auffassung des Schu als Löwe von Einfluß gewesen. Siehe auch unten E, e.

,Der da steht als guter Herrscher der südlichen Länder,
der die Nubier von Ägypten (Philä) fernhält, [der die Feinde von Bigge abwehrt].‘

Ebenso 1691 (Debôd). Parallele Titel finden sich Phot. 1434: ,Groß an Kraft, der die Feinde niederwirft.‘ Er hat also hier die gleichen Funktionen wie der alte Kriegsgott im allgemeinen. Speziell erscheint er auch als Herr von *Bwgm* (Phot. 424 s. unten).

2. In einigen Fällen wird der Gott von Pnubs direkt dem Schu gleichgesetzt. So Dakke, Phot. 1925: ,Thot von Pnubs, großer Gott, Herr von Dakke‘, ,Schu Sohn des Re, der aus Nubien kam‘; ebenso Phot. 1913, 1921 und Philä, Phot. 813: ,Thot von Pnubs, großer Gott, Herr von Dakke‘, ,Schu, Sohn des Re, der auf dem Abaton wohnt‘ und Phot. 937 ,Thot von Pnubs, Herr der Wahrheit... ,der aus Nubien zu diesem Orte kam, Schu, der die Wosret besänftigt am (Abaton o. ä.)‘. Die Gleichsetzung hat nunmehr nichts Befremdendes mehr für uns, wenn wir den Gott von Pnubs als eine Erscheinungsform des Onuris erkennen, da ja die Gleichung Onuris-Schu uns geläufig ist.

3. Thot von Pnubs erscheint als der Gott, der die Göttin aus *Kns.t* bringt. Dakke 1957:

,Der das Auge des Re aus *Kns.t* brachte,
daß das Herz des Re, ihres Vaters, sich freue.‘

Philä Phot. 123 (J. 43): ,der das Auge des Re aus *Kns.t* brachte‘; Phot. 404 (ib.): ,der das Auge des Re zu seinem Vater Re brachte . . .‘ Dann heißt es, er habe sich nach *Kns.t* aufgemacht, was nur zu dem Zweck geschehen sein kann, die Löwin herbeizubringen [1] ,der in *Kns.t* eintrat‘. Als seine Partnerin erscheint stets die Löwin, von der es dann entsprechend dem *inj m Kns.t* heißt, sie sei aus *Kns.t* gekommen. Z. B. ,Tefnut, die Tochter des Re‘ (Phot. 1877, 1888, 1898), ,Tefnut, Tochter des Re . . . das Auge des Re‘ (Phot. 1950, 1967), ,Tefnut, die aus *Tꜣ stj* kam‘ (Phot. 1913), ,Tefnut, die aus *Kns.t* kam‘ (1921, 1929 = J. 53), ,Tefnut... *Wpš*‘ (1975, 1967), ,Tefnut auf dem Abaton‘ (Phot. 1934, vgl. 148).

Dreimal erscheint ferner als Genossin des Thot von Pnubs die *Wpš*, die, wie später dargetan wird, als besondere menschliche Erscheinungsform der Tefnut gilt, was übrigens aufs trefflichste dazu paßt, daß in dem Gros der Fälle nur die Löwin als Partnerin erscheint. Die genannten Ausnahmen sind Dakke, Phot. 1948, 1958, 1967. Auf Phot. 153 und der Kopie Phot. 66 ist Thot von Pnubs ,der die „Große“ brachte, die fern war‘ und zugleich ,der die *nsr.t* erfreut‘, während neben ihm Tefnut, die Tochter des Re steht, die dann auch den Titel *nsr.t* erhält. Über die Bedeutung der Formeln siehe IV D.

4. Wie schon J. 44 erwähnt wird, ist Thot von Pnubs auch der Gott des Weines und der Trunkenheit: ,Herr des Weines, der viel trinkt‘, ,Herr der Trunkenheit und Freude‘, ,deine Nahrung ist es (der herrliche Trank), trink davon alle Tage‘ usw. So wird ihm auch am häufigsten Rauschtrank dargebracht. Auch hierin gleicht er dem Onuris von Nubien, der ebenfalls als der Gott des Weines gilt und dessen Gestalt der König annimmt, wenn er den Wein darreicht.

5. Nur in ganz wenigen Fällen erscheint Thot von Pnubs mit Beiworten, wie sie der Gott von Schmun trägt. So einmal Philä Phot. 1356:

,Thot von Pnubs, Herr der Wahrheit,
Herrscher des Richtens, der in dem Bücherhause wohnt.‘

Dann in Kalabsche, Phot. 1776 *sic* ... *sic* ,Thot von Pnubs, der Schreiber der Neunheit.‘ Hierher gehört vielleicht auch Phot. 937, wo der Gott bei der Darreichung der *mꜣʿ.t* heißt: ,Herr der *mꜣʿ.t*, von der er lebt‘, ev. auch 1977. Es gibt eine doppelte Erklärung

[1] Debôd, Phot. 1691 = J. 49: ,Thot von Pnubs, Schu der Große, der älteste Sohn des Re‘.

für das Auftreten dieser Titulaturen. Einmal wäre es möglich, daß sie ein Ergebnis der ziemlich äußerlichen Verschmelzung des Gottes von Pnubs mit Thot sind, für die aber wiederum eine gewisse Verwandtschaft als Grundlage angenommen werden muß, und vielleicht ist diese Verwandtschaft gerade aus der Rolle der Götter in gleichen Mythen entstanden (s. u.).

Dann aber könnten auch diese Titel zum Teil von Onuris übernommen sein, der schon im Neuen Reich als der Gott der Gesetze, als der Richter der Wahrheit angesehen wird. So Anast. I, 13, 13: ,Es sollen deine Briefe vor Onuris gebracht werden, damit er uns das Rechte richte.‘ Auf der Totenstele Leyden V. L. D. J. 4 erhält Onuris den Titel: ,der das Recht richtet‘. Dazu paßt Louvre, C, 117 (ptolem.) ,Ich wandle auf dem schönen Wege des Onuris und tue, was sein Ka liebt‘ [Berliner Wb.].

Es erhebt sich aber hier dieselbe Frage, wie nämlich Onuris zu diesen Titeln gekommen ist, die ihm vom Hause aus sicher nicht gebühren. Vielleicht haben sie sich aus seiner Erscheinung als speerbewaffneter Held entwickelt, der als strafender und rächender Gott aufgefaßt wurde. Vielleicht aber liegt daneben eine nachträgliche Verbindung mit Thot vor. Die unten ausgeführten Momente, die hierbei in Betracht kommen könnten, seien hier nur angedeutet: Wie Onuris die Löwin aus der Ferne gebracht hat, die dann später als Tochter des Lichtgottes, als sein Auge, seine Schlange usw. erscheint, so hat auch Thot dies Auge heimgeholt; aus dieser Tatsache an sich und vor allem aus der späteren Ausgestaltung der Legende ergeben sich eine Menge von Beziehungen, die zu teilweisen gegenseitigen Herübernahmen geführt haben und es uns oft unmöglich machen, trotz aller klaren Verschiedenheit der Mythen für den einen oder anderen Einzelzug die ursprüngliche Zugehörigkeit nachzuweisen.

Für Pnubs mögen dann noch besondere Gründe vorgelegen haben; einen von ihnen können wir vielleicht noch erkennen. Wie aus den in der Kaiserzeit dem Gotte beigegebenen Emblemen ersichtlich sein dürfte, galt er als Heilgott gegen Schlangenbiß und Skorpionstich; als Heilgott gilt aber auch der Gott von Schmun.[1]

Es sei noch darauf hingewiesen, daß Namensänderungen von Göttern, besonders wenn es sich um Angleichungen an einen bekannteren Gott oder gar an einen Reichsgott handelt, durchaus nichts Seltenes sind.

Wann man in Pnubs die Angleichung des dortigen Lokalgottes an Thot vorgenommen hat, ist schwer zu sagen, vielleicht ist sie nicht auf einmal geschehen, sondern nur allmählich geworden. Als Vermutung möchte ich angeben, daß ihre Anfänge etwa auf eine Zeit zurückzuführen sind, in der der Name des Thot besondere Geltung hatte, an den Anfang des Neuen Reichs, als die Thutmosis regierten, von denen der erste gerade der Eroberer von Nubien genannt werden kann.

Eine Schwierigkeit bildet das ganz vereinzelte Auftreten des Gottes als Affe; so in der Entführungsszene aus Dakke [wie Schu!] und in der Darstellung im Südraum, wo er als Affe unter einem Baume sitzt; auch werden in der Gauprozession in Philä (s. unten II. C, b: *Bwgm*) die Affen im Gau von Pnubs genannt. So könnte an sich die Entwicklung den umgekehrten Weg geschritten sein, aus dem Affengott der Onuris sich entwickelt haben; die erdrückende Mehrzahl der Auffassung als Onuris spricht aber entschieden dagegen. Eines wird dabei noch evidenter — das Einigende kann eben nur die Legende sein, in der beide Gestalten eine wichtige Rolle spielen.

Ergebnis.

Die Onurislegende erscheint nunmehr in weit größerer Ausdehnung, als man auf den ersten Blick anzunehmen geneigt ist. Schu und Arhensnuphis zeigen gerade, wo sie im Mythus auftreten, deutlich ihre Verbindung mit der ursprünglichen Form des Helden desselben, Thot von Pnubs ist nichts als eine Erscheinungsform von ihm. Da aber die Bedeutung des Onuris und die Erklärung seines Namens in der Spätzeit noch wohl bekannt war, sehen wir nunmehr überall den wahren Kern der Sage durchschimmern. Diese Erkenntnis ist uns für die Beurteilung der weiteren Ausgestaltung der Legende, wie sie uns in den Tempeln Philäs, Nubiens usw. entgegen-

[1] Aber auch Haroëris von Letopolis und Ombos; siehe unten Haroëris in Ombos.

tritt, von unschätzbarem Werte, hier finden wir den Schlüssel zu den scheinbaren Unstimmigkeiten und die Lösung der Bedenken, die gegen die ursprüngliche Bedeutung, das Herbeibringen der Löwin aus der Wüste, geltend gemacht wurden.

Sethe hat uns durch seine Ausführungen über Onuris und *Mḥ.t* den Weg zum genaueren Verständnis der Sage erschlossen, wir können ihn jetzt, wie ich glaube, ein gutes Stück weitergehen.

D. Onuris in Komombo.

a) Namenserklärung.

Die Erklärung des Namens des Onuris war auch hier wie in Edfu und Philä wohl bekannt; das beweisen Schreibungen, die daran keinen Zweifel mehr lassen. Scheint in I, 280, ein Mann, der den Himmel herbeibringt = Lautzeichen *ỉnj* + *ḥr.t*, noch auf Onuris als Himmelsträger angespielt zu werden, so zeigt die seltsame Schreibung I, 20, daß es sich bei ihm um den Gott handelt, der die Ferne herbeibringt. Hier ist diese Ferne als ein Kind dargestellt, das er auf seiner Hand trägt. Es ist ja bekannt, daß Tefnut, die hier nur in Frage kommt,[1] des öfteren auf dem Naos von Saft-el-Henne als Kind abgebildet wird, ebenso wie ihr Bruder Schu; vgl. die ähnliche Stelle Mar., Dendera IV, 78. Vor allem aber konnte ich diese Auffassung, besonders als Kind im (linken) Auge, in Ombos häufig belegen [s. V C, b 2]. Von größter Bedeutung ist der Text, der bei unserer Darstellung I, 20 links von der Szene in einer Vertikalzeile steht, da er eine klare Erklärung des Namens Onuris enthält. Er lautet: ... sic? ... sic? ... ‚Der die Große besänftigt, der ihren Zorn verjagt, der aufhören macht ihren (Grimm) . . . (der herbeibrachte die) Ferne und der an diesem Orte ruht in diesem seinem Namen Onuris'. An der Ergänzung der zerstörten Stelle kann nach den vielen Parallelen wohl kaum mehr ein Zweifel sein; besonders in Komombo ist die stereotype Formel ‚der die Ferne herbeiholte' häufig, und zwar entweder in der Form II, 303; I, 359 oder auch als *ỉnj Wr.t ḥr-tj*, wie I, 383 vom König: sic? sic? ‚Der Diener des „Tapfern", der die Ferne[2] herbeiholte'; vgl. dazu auch die Formel bei Hathor II, 95: ‚Die aus der Ferne zu ihrem Vater kam'; ebenso I, 343: ‚Die aus der Ferne zu diesem Gau kam, um das Herz ihres Vaters Re zu erfreuen'.

So hätten wir also die ausdrückliche Deutung des Namens aus der Tätigkeit des Gottes, wie sie die Legende zeigt.

Eine besondere Bedeutung erlangt der Text noch an dieser Stelle, da er sich offenbar auf die Szene bezieht, neben der er dargestellt ist und bei der der König Onuris das heilige Auge darreicht, das, wie der Opferspruch zeigt, das linke, das Horusauge sein muß; siehe unten V, C' b. Damit ist der Übergang zu der Schreibung in Philä und Edfu gegeben, bei der Onuris als , d. i. der das Auge bringt, erscheint.

b) Kulthandlungen vor Onuris.

Als Opfer werden Onuris gebracht: das Horusauge (s. oben), Myrrhen und die *dšr.t*-Krüge. Bei der erstgenannten Darstellung I, 20 führt der Gott die Bezeichnungen: ‚Onuris, Schu, Sohn des Re, groß an Liebe (?), der aus Atum entstanden ist, hoch an Macht (?), der den Himmel erreicht, herrlich an Gestalt als *Ḥḥ*, Herr der Macht, mächtig an Kraft, den Götter und Göttinnen wegen seiner großen Trefflichkeit preisen.' Dabei erhält der König den Titel: ‚Der das Auge für den Herrn der Götter ausrüstete, der den heiligen *Dd* mit seinem *šbḳt*-Auge erfreut.'[1] I, 280 tritt Onuris wieder mit Tefnut als Partnerin auf und wird einmal dem Schu und dann dem Gott von This gleichgesetzt: ? ‚Onuris-Schu, großer Gott, Herr von Ombos, Herr des Speeres (?) in This, mit großem Messer[2] auf der ganzen Welt'. Bei dem Opfer der Wasserkrüge II, 23 wird der Gott von der *Mḥ.t* begleitet, die im Äußeren vollkommen der Tefnut gleicht. Er selbst führt die Titel: ‚Onuris, Schu, Sohn des Re, sein geliebter Sohn, der Schützer (?) seines Vaters, der das Herz dessen, aus dem er hervorgegangen ist, erfreut, Herr des Speeres, der seine (des Vaters) Feinde niederwarf, der große Gott in Ombos.' Seine Genossin heißt: ‚*Mḥt*, das Auge des Re, mit großer Flamme (*nśr.t*), Herrin des Schreckens, die sich der Feinde bemächtigt, „Große" in Ombos.'

c) Der König in der Gestalt des Onuris.

In einigen Fällen trägt der opfernde König die Krone des Onuris, womit angedeutet werden soll, daß er bei seiner Funktion mit dem Gott identifiziert wird oder daß seine Gabe mit demselben in besonderem Zusammenhang steht. Wenn er so I, 169 den *Ḥḥ* darreicht und dabei mit der Vier-Federkrone geschmückt ist, so soll damit zum Ausdruck kommen, daß Onuris selbst eigentlich dieser *Ḥḥ* ist, ebenso, wenn er I, 115 das in dem gleichen Kostüm überreicht (s. oben A. b. 3.). Wertvoll für den Zusammenhang des Onuris mit Haroëris ist die Szene I, 370, bei der der König-Onuris einen Schenkel überreicht; das Opfer nimmt entgegen ‚Haroëris, Herr von Oberägypten . . . in seiner Gestalt des tapferen Herrschers'. Die Gabe soll als Schenkel des Feindes gelten, den ihm der Gott im Kampfe ausgerissen hat, wie aus Titulatur und Spruch deutlich hervorgeht: ‚Ich bringe dir den Arm des Bösen, den Arm der Elenden, unter denen allen dein Arm *wb*; war; ihre Fleischstücke sind deine Speise'; und in der Entgegnung des Gottes: ‚Ich nehme an das Fleischstück des Feindes' usw. Wenn nun der König in der Onuristracht diese Zeremonie verrichtet, so will das nichts anderes sagen, als daß Haroëris diese Heldentat in der Gestalt des Kriegsgottes vollbracht habe.[3]

In Ombos sehen wir nun Onuris mehreremal ausdrücklich mit dem dortigen Lokalgott Haroëris identifiziert, beide Götter erscheinen mit gleichen Titeln und in gleicher Auffassung, so wie Onuris-Arhensnuphis-Thot von Pnubs in Philä.

Dieser Verbindung mit dem alten Horusgott soll der folgende Abschnitt gewidmet sein.

E. Der alte Kampfgott Horus als Horus-Haroëris.

Die bisher ermittelten Beziehungen zwischen den verschiedenen Göttern, die als Helden der Legende auftreten, lassen sich auf eine breitere Grundlage stellen; sie führen uns zu dem Schlusse, daß die erwähnten Göttererscheinungen nicht nur in unserem besonderen Falle als Genossen der aus der Ferne kommenden Göttin, sondern auch in ihrem Wesen eng zusammengehören.

Wir sahen die Übereinstimmung zwischen Onuris und Thot von Pnubs, die längst erfolgte Verschmelzung von Onuris und Schu und wie sowohl Haroëris und Onuris als Haroëris und Schu Einheiten bilden. Nun hat Sethe gezeigt, daß Onuris nur der Kultname ist, den der Gott im Anschluß an eine Legende erhielt, und auch Haroëris ist ein künstlicher Name, denn ‚Horus der Ältere' heißt man nicht vom Anfang an; ferner ist der Name Schu wohl nur die Frucht theologischer Spekulation, also nicht ursprünglich; sekundär sind endlich die Bezeichnungen Arhensnuphis und Thot von Pnubs.

Wir dürfen also mit doppeltem Recht nach den gegenseitigen tieferen Beziehungen dieser

[1] Sie ist hinter ihm dargestellt; s. u.
[2] Eig.: ‚da sie fern war'.

[1] Siehe unten, wo auch die *Mḥt* selbst als *šbḳ.t* erscheint. V. C c 3 und b 2.
[2] Oder ?
[3] Über die Bedeutung der Zeremonie für This siehe unten E. d. 3 This.

Gestalten fragen, die wir in unserem Mythus in gleicher Weise handelnd auftreten sehen. — Das Einigende werden wir in der Gestalt des alten Kampfgottes Horus finden.

a) Allgemeine Charakterisierung des Kampfgottes Horus und seiner Entwicklung.

Einen wichtigen Anhalt für die Erkenntnis des Zusammenhangs zwischen den meisten der späteren Kampfgötter bietet die älteste Erscheinungsform des Königsgottes Horus von Oberägypten. Zunächst sein Kopfschmuck, die hohe Doppelfeder, die er trug, mochte er als Mensch, als Falke oder als Mischgestalt auftreten. Die beiden hohen Federn, aus den Schwanzfedern eines Falken, mochten zunächst das Abzeichen des Königs eines Stammes oder Bezirkes sein, in dem ein Gott verehrt wurde, als dessen Symbol oder Erscheinungsform eben der Falke galt. Es wäre auch denkbar, daß sie ähnlich den beiden Straußenfedern, die als Häuptlings- und Kriegerschmuck gelten, ohne Beziehung zu einem Falkengotte einfach Königs- oder Stammesabzeichen waren.[1] Diesen Schmuck erhielt dann auch der von dem Stamme oder Bezirke verehrte Gott in ähnlichem Gedankengang, nach dem er später als Herrscher von Oberägypten die weiße Krone und als Gott des ganzen Landes die Doppelkrone erhielt.

Wir können freilich nicht mehr bestimmen, wo ev. dieser Gott ursprünglich heimisch war oder welchem Bezirk oder Stamm er angehörte, aber wir erkennen, wie er zeitweilig in ganz Ägypten geherrscht hat. Mit seiner Federkrone sind geschmückt Sopd hoch im Norden und Horus von Edfu im Süden.

Sie tragen der ‚Haroëris' von Ḳus, der ‚Herr von Oberägypten', der Haroëris von Ombos, der alte Gott von Nechen, der Harsomtus von Chatj bei Dendera, mit ihr ist untrennbar verknüpft die Erscheinung des Gottes Month, seines Nachbarn Amon von Theben, des Min von Koptos und von Panopolis, des Onuris von This[2] und des Gottes von Sebennytos.

Fast allgemein ist später die Verbindung der Gottheit mit dem Falken. Um in der gleichen Reihenfolge zu bleiben, wird Sopd schon früh mit dem Zeichen des Falken geschrieben; ein Gleiches gilt von dem Haroëris, dem Herrn von Oberägypten. Bei Horus von Edfu ist die Verbindung ja eine untrennbare geworden; auch der alte Gott von Chatj gilt als Falke, sein Wortzeichen ist ein Gott mit Falkenkopf und *Šwtj*-Krone. Ganz die gleiche Erscheinung zeigt der Gott von Hermonthis und der von Ombos; auch Min von Koptos und Panopolis ist längst mit dem Falkengott identifiziert, wenn er auch infolge individueller und lokaler Umstände nie ganz mit ihm verschmolzen wurde, wie auch Amon mit dem Falken in keine so enge Verbindung gebracht wird. Falkengötter sind natürlich auch all die anderen Gestalten des alten Horus *Ḫntj-ỉrtj*, der *Mrtj*, der *Ḫntj-ḫtj*: die Götter von Letopolis, Athribis, Pharbaethus usw.

Man beachte dabei, daß als Kultbild fast immer der hockende Falke erscheint, der wiederum in den meisten Fällen mit der Doppelfeder geschmückt ist. So der alte Horus von Neḫen, dessen Kultbild Quibell gefunden hat und dessen Bezirk noch in der Ptolemäerzeit mit demselben Bilde geschrieben wird. In ebensolcher Gestalt erscheint der Gott von Edfu in seiner ursprünglichen Auffassung, und der Gott von Chatj hatte im Tempel von Dendera Kultbilder von gleicher Form. Auch Sopd von Arabia wird alt mit geschrieben, während Min mit determiniert wurde. Als hockende Falken erscheinen auch wie in den Pyramidentexten die genannten Auffassungen des Gottes als *Ḫntj-ỉrtj*.

Die Verbindung des Gottes mit dem Falken erweist sich nun einmal ganz eng und in anderen Fällen ganz äußerlich. Ein Sichanpassen an den Reichsgott liegt sicher bei Min und dem Gott von Chatj vor, da wir ja deren ursprüngliche Auffassung kennen, bezw. wiederherstellen können.

Lockerer scheint auch die Verbindung mit Sopd und Onuris zu sein. Sopd erscheint nicht nur in der ältesten Darstellung im Tempel des Sahurê, sondern auch noch in spätester Zeit in reiner Menschengestalt, auch mit Menschenkopf, und das ist auch die bevorzugte, wenn auch nicht ausschließliche Erscheinung des Onuris.

Es folgt nun an sich noch nicht daraus, daß bei ihnen die Beziehung zum Falken eine losere gewesen ist als etwa bei Horus von Edfu, der stets mit dem Falkenkopf erscheint. Bei der Lösung der Aufgabe, die Menschengestalt mit der des heiligen Tieres zu verbinden, konnte man

[1] Daß auch der König in dieser Krone erscheinen kann, zeigt das Heiligtum des Newoserrê in Abusir.

[2] Über die Verdoppelung der Krone siehe unten.

verschiedene Wege einschlagen, und nur éin Ausweg war es, den Tierkopf auf den Menschenrumpf zu setzen. Eine andere Verbindung hat man ja von altersher bei Hathor geschaffen und in späterer Zeit bei der *Wpšt*. So wäre es an sich nicht ausgeschlossen, daß man bei Sopd und Onuris beide Erscheinungen nebeneinander bestehen ließ, zumal die Verbindung mit dem Falken schon durch die Federkrone angedeutet sein mochte.

Andererseits ist aus der engen Verschmelzung in der äußeren Erscheinung noch nicht zu entnehmen, daß ein Gott wie der von Edfu z. B. nun auch von Hause aus ein Falkengott gewesen sei, vielmehr sprechen viele Gründe dafür, daß er ursprünglich ein menschlich gedachter Kampfgott war wie Sopd und Onuris.

Der tiefste Grund für die Unsicherheit in dieser Frage ist aber unsere Unkenntnis der Bedeutung der heiligen Tiere und ihres Verhältnisses zu der Gottheit überhaupt. Vollends bei dem fortgeschrittenen Stadium der Verschmelzung der Lokalgötter mit dem Falkengott müssen wir darauf verzichten zu bestimmen, welcher Stamm oder Bezirk jedesmal als Symbol oder Manifestation seines Gottes ursprünglich den Falken verehrte.

Ein weiterer gemeinsamer Zug all der genannten Falkengötter ist dann ihr Charakter als Kampfgott. Sie alle treten als streitbare Helden auf, mit Speer, Strick und Messer bewaffnet oder mit dem Bogen schießend. Es haben sich hier bestimmte Typen entwickelt, so der Horus *ṯmꜣ-ꜥ* ‚mit dem schlagenden (o. ä.) Arm', ‚der Kämpfer', der uns schon auf dem Sphinxrelief des Sahurê als ‚Horus der Kämpfer, der mit seinem Arme wirkt (kämpft)' entgegentritt. Ähnliches besagen die Ausdrücke *mdś-ꜥ* und *fꜣj-ꜥ*, denen wir in seiner Titulatur häufig begegnen, oder *ḳn-ꜥ*; nehmen wir dazu, wie er auch als der weit ausschreitende gedacht ist *(pḏ-nmt.t)*, so haben wir das Bild eines waffenschwingenden Helden, der in das Kampfgewühl eilt; als solcher wird auch der König, seine Inkarnation, dargestellt, wenn er als Sieger über die Fremdvölker erscheint.

Was der Mythus und die Tradition von ihm zu erzählen weiß, sind harte Kämpfe, siegreiche Schlachten, Triumphfeiern. Es ist wohl kein Zufall, daß wir in den Heiligtümern, die wir von ihnen besitzen, ausführliche Berichte ihrer Kriegstaten aufgezeichnet finden. So in Ombos, in Edfu, auf dem Naos von Saft. Und in den genannten Tempeln findet sich in den Schilderungen der Heldentaten des Lokalgottes auch der Niederschlag der Tradition der Tempel der anderen Kampfgötter, so von Nechen, Chatj, This, Sebennytos, Sile, Letopolis usw.

Der Kampfgott Horus ist endlich der Schutzgott des Reiches, das er kämpfend für seine Verehrer errichtet hat. Noch erkennen wir deutlich aus den Inschriften und Darstellungen der Tempel die verschiedenen Phasen dieses Horusreiches. Einmal das Reich getrennt in zwei Reiche der Horusverehrer. Naturgemäß treten uns die Verhältnisse besonders lebendig im oberägyptischen Reich entgegen, in dem ja allein uns die Tempel erhalten sind. Hier lebt der Gott noch wie in den Pyramidentexten als *nb tꜣ šmꜥ* ‚Herr des oberägyptischen Landes', auch noch in derselben Erscheinung wie dort, als der hockende Falke mit der Doppelfeder. So häufig noch in Ombos; daneben trägt er dort auch die weiße Krone, wie auch der Falke von Nechen. Horus von Edfu ist der Vertreter des Sonnengottes in Oberägypten. Als Geburtsort dieses Falkengottes erscheint Ḳus. Sein Reichsgebiet wird in einem interessanten Text, in dem gewiß ein historischer Kern steckt, im Tempel von Ombos angegeben: O. I, 140 und II, 67: und ‚Die Götter an diesem Sitz (in diesem Gau) von Re bis zu Horus dem Sieger, sie sind die Herren aller Tempel von Elephantine bis Letopolis.' Dann ist Horus es gewesen, der die beiden Reiche einte. Er fügt die rote Krone zu der weißen wie in Ombos, oder setzt die Doppelkrone zu der Doppelfeder wie in Edfu, während der Gott von This vielleicht zu seinen beiden Federn auch die seines unterägyptischen Rivalen setzt (?). Aus dem Herrn des oberägyptischen Landes ist der Horus *smꜣ-tꜣwj*, der Vereiniger der beiden Länder geworden. Es ist wohl nicht ohne Bedeutung, daß er in dieser Gestalt uns gerade in der Nachbarschaft des Gaues auftritt, aus dem der Eroberer des Nordreiches, Menes, hervorgegangen ist (siehe unten Dendera). Die Inschriften erzählen uns von den Heldentaten des Gottes, die er sowohl im Süden als auch in den nördlichen Gauen vollführte.

Wir können dann die Geschicke des Gottes in den Tempeln noch weiter verfolgen. Am nachhaltigsten hat auf seine Gestalt das Eindringen des Kultes des Re eingewirkt. Wir werden sehen, wie einerseits eine Verschmelzung mit diesem neuen Haupt- und Reichsgott stattfindet. Das konnte um so leichter geschehen, als Horus schon vorher als Himmelsgott galt, als der Falke, der sich zum Firmament erhebt und mit seinen beiden Augen die Welt erleuchtet. Daneben aber, und das sei schon hier mit Nachdruck festgelegt, bleibt der Gott deutlich von Re geschieden und nirgends begegnet uns ein vollkommenes Ineinandergehen der beiden Gestalten. Um aber den alten Gott doch in eine Beziehung zu dem neuen mächtigeren zu setzen, nennt man ihn nun dessen Beschützer, Stellvertreter und Sohn [siehe unten Edfu und Schu]. Weiter hat, vielleicht gleichzeitig, auf seine Auffassung tief der alles durchdringende Osiriskult eingewirkt. Horus fand Aufnahme in den Kreis seiner Götter entweder als der alte Horus und Bruder des Osiris oder als dessen Sohn und Rächer. Beide Gestalten treten uns in den Heiligtümern als Erscheinungen des alten Lokalgottes nebeneinander entgegen.

b) Der alte Kampfgott Horus in den einzelnen Gauen.

Als Einleitung zu diesem Abschnitt sei die Inschrift aus Ombos wiedergegeben, welche die Hauptkultorte dieses Horusgottes aufzählt: O. I, 332, Nr. 448/49.

‚Du bist der Herr von *Sḫḫ* (im ersten Gau), indem du die *Nsr.t* zufriedenstellst, der Herr von Nechen, der ihre Krankheit[1] heilt, Schu, groß an Gunst unter den Göttern, zusammen mit seiner Schwester Tefnut (in Ombos selbst?). Der *Ḫntj-irtj* als der, der das Gebiet in Theben betritt, indem er die Majestät des Amon in dessen Kapelle erfreut, der große Löwe an der Spitze von Kus; der Schützer seines Vaters und seines Bruders, der das Herz der Götter von Koptos erfreut in seinem Namen Horus. Er ist in *N.t-ḫpr* (This) als der große Gott unter der *ḏꜣḏꜣ.t*, als Schu nämlich, der das Recht gegen das Böse und die Lüge richtet, der Wind an die Nase des *wrd-ib* (Osiris) gibt; der seinen Vater Re beschützt im *Ḥt-wr.t* (Gazellengau), der die Feinde im Gau von Herakleopolis niederwirft mit diesem seinem [Hieroglyphen]-Messer.

Der Herr von Memphis als Ptah mit dem schönen Gesicht; Herr von Heliopolis, der die Jusas schirmt in seinem Namen Haroëris; Herr von *Ij.t* an der Spitze von Letopolis, der die Köpfe der Kumpane des Feindes abschneidet; Herr von Apis, wo Hathor wohnt in ihrer Gestalt der Frau des Haroëris; Athribis und Sebennytos haben seine Gestalt als die des Herrn der Kraft. Herr von Scheden, der an der Spitze von *Ꜣ.t-pꜣ* ist, wo der Feind des Re niedergeworfen wurde. Der die Mentjw schlug in seiner Gestalt des Sopd (Gau Arabia).

Ruhmreich ist sein Name in Ober- und Unterägypten, Haroëris, *Ḫntj-wꜣtj*, Schu, der Sohn des Re, der große Gott von Ombos und Herr von *Ij.t*.‘

Oberägypten.

1. Der Gau von Elephantine.

Aus der eben angeführten Stelle in der Liste von Ombos geht deutlich hervor, daß der Kult des Haroëris auch im Kataraktengebiete verbreitet war. Wir können den gleichen Nachweis auch durch andere inschriftliche Zeugnisse führen. L. D. IV, 80a wird Haroëris, der Gott von *Ij.t* in Letopolis genannt [Hieroglyphen] ‚Horus, der Herr des Kataraktengebietes, der Herr des Abaton.‘ Dann lehrt uns der Horusmythus von Edfu (Naville, Tafel IX), daß Haroëris dort unter Angleichung an den Kataraktengott Chnum verehrt wurde. Bei der schon in den Pyramidentexten erwähnten [s. unten This] Verteilung der Fleischstücke des erschlagenen Feindes an die einzelnen Götter spricht Isis zu ihrem Sohne an sechster Stelle: [Hieroglyphen] ‚Gib sein Schenkelstück dem Chnum-Haroëris, dem vielartigen (?), dem Herrn des Messers o. ä., dem Herrn der Kraft, der die Feinde niederwirft, er ist ja dein? älterer Bruder.‘ In der Beischrift zur Darstellung, bei

[1] Über die Krankheit des Horusauges siehe auch unten unter V.

der der Gott mit Falken (?)-Kopf und *ꜣtf*-Krone erscheint, heißt er wiederum ‚Chnum-Haroëris, der Vielartige‘. Es ist zu beachten, daß hinter diesem Chnum-Haroëris der Gott des Kataraktenlandes auftritt: ‚Gib das große *šb*-Stück von ihm (dem Feind) dem Chnum, dem Herrn von Elephantine, dem großen Gott, dem Herrn des Kataraktengebietes.‘ Dasselbe Bild bietet uns der Text, der über der Darstellung sich hinzieht: ‚Gib das große *šb* von ihm dem Chnum, der in dem [Hieroglyphen] ist . . . und das Schenkelstück dem [Hieroglyphen] Horus, dem Uranfänglichen, dem großen Gott, der im Anfang geworden ist.‘ Es hat also die Angleichung wohl nicht auf Elephantine stattgefunden, sondern Haroëris besaß ein Heiligtum an einer anderen Stelle des Kataraktengebietes, eben in [Hieroglyphen],[1] wie die Ombosliste angibt. Wo *Sḫḫ* gelegen war, wissen wir nicht, erkennen aber aus den Inschriften Philäs und der unternubischen Tempel, daß dort auch ein Chnum sowie eine Satis (und Anukis) beheimatet waren. Z. B. Philä, Phot. 959: [Hieroglyphen] ‚Chnum der Große, Herr von *Sḫḫ*, der große Gott an der Spitze von Bigge, der die Menschen formte und die Götter bildete.‘ Hinter ihm [Hieroglyphen] ‚Satis die Große, die Herrin von *Sḫḫ*, an der Spitze von Bigge.‘ Das Zeichen gleicht hier einem [Hieroglyphen], aber der Paralleltext, Phot. 891, stellt [Hieroglyphen] wohl sicher.

Phot. 884 heißt es von Chnum-Re, dem Herrn von Bigge: [Hieroglyphen] ‚Der auf dem *srḫ*-Throne sitzt an der Spitze von *Ndm-ꜥnḫ* (Elephantine), am Morgen in *Sḫḫ*,[2] am Abend in *Špt*, der sich bewegt ohne Unterlaß.‘ Vgl. Phot. 629.

Aus diesen Angaben ist es natürlich nicht möglich, *Sḫḫ* zu lokalisieren, zumal gewiß außer den bekannten noch andere Heiligtümer im Kataraktengebiet sich befanden. So konnte ich bei der Grabung bei Kubanieh, nördlich von Aswan Spuren eines ptolemäischen Tempels unter dem dortigen koptischen Kloster konstatieren; einer der Blöcke trägt u. a. Namen und Titel des Chnum von Elephantine. Beachte auch die Scheidung zwischen Chnum von Elephantine und Chnum von Bigge unten IV. A. b.

In dem Heiligtum von *Sḫḫ* wurde Haroëris verehrt und entweder einem dort schon vorhandenen Chnum angeglichen, oder der Chnum der Nachbarschaft fand sich mit seinen Genossinnen dort später ein und verschmolz dann mit ihm. Daneben konnte natürlich jeder der Götter auch in der ihm eigenen Gestalt erscheinen; Philae Phot. 1554 ist ein Gott mit Falkenkopf und der Krone des Chnum dargestellt, als [Hieroglyphen], was man wohl als ‚Falken Chnum, Horus *Bḥdtj*, der über das Abaton wacht‘ übersetzen darf; vgl. dieselbe Gestalt Lanzone CCCXXXVI als [Hieroglyphen] ‚Chnum, Herr von Bigge‘.

Einerseits ist nun Haroëris durch Chnum, den Menschenbildner und Vater der Götter, selbst zum ‚Horus dem Urgott‘ geworden, andererseits wird Chnum der Widder zum Falkengott; er erhält auch zuweilen den alten Kopfschmuck des Haroëris, die großen Doppelfedern, vielleicht ein Beweis für das Alter der Verpflanzung des Haroëriskultus nach dem Kataraktengebiet. Philä Phot. 1338 ist Chnum der [Hieroglyphen] ‚große Falke, der Buntgefiederte, mit dem schönen Gesicht, Herr der hohen Federkrone‘. Rochem. Edfu II, 67 erhält ‚Chnum-Re, der Herr des Kataraktengebietes‘ die Titel: ‚Heiliger Falke mit den großen *Ꜣḫtj*-Augen, Herr der Doppelkrone mit spitzen Hörnern; er ist der Hohe, dessen [Hieroglyphen] den Himmel erreichen.‘ In der Tat sehen wir z. B. den Chnum von *Ptg* Phil. Phot. 1285 mit den [Hieroglyphen] Federn, statt des gewöhnlichen Diadems des Chnum, das mit dem des Harsaphes identisch ist; ebenso Chnum in Kalabsche, Phot. 1824.

Nun ist aber auch der Re-Kult nicht ohne Einfluß auf den Gott des Kataraktengebietes geblieben, aus Chnum wird Chnum-Re, als der er uns am häufigsten entgegentritt; er trägt dann oft statt der alten Krone die Sonnenscheibe mit dem Uräus auf seinen Hörnern. Aber man fühlte

[1] So das Zeichen bei Morgan; über die Übertragung des Kultes des Haroëris von Ombos nach Philä siehe J. 67/68; ein weiteres Beispiel Phot. 114; er ist auch hier Herr des Kataraktengebietes, von Philä, Abaton.

[2] Für die Lesung siehe Phot. 178: ‚Chnum . . . [Hieroglyphen]‘; vgl. Brugsch, Dict. géogr., S. 628; Satis von *Sḫḫ*, auch Bigge, Phot. 1646; Anukis, Herrin von [Hieroglyphen], Phot. 1345. Die ‚Quellöcher [Hieroglyphen] von *Sḫḫ*‘ D. Hist. J. II, 35.

doch, daß dabei die Angleichung an Haroëris nicht bestehen bleiben konnte, und man ließ den Gott einmal als Chnum-Re und daneben als Chnum-Haroëris erscheinen. Dieser Haroëris-Chnum mußte nun bei der alles durchdringenden Macht des Sonnenkultus auch zu Re in Beziehung gesetzt werden, er wurde sein Sohn, er wurde Schu, als den wir ihn nun allenthalben finden. So steht jetzt neben Chnum-Re der Chnum-Schu. Das ist, wie gesagt, keine vereinzelte Auffassung Philäs, wo vor allem Chnum-Schu als Gott von Bigge auftritt (siehe unter III, A, b, 4), sondern Allgemeingut der ägyptischen Theologie. Roeder weist in seinem Artikel über Schu, l. c. 576 darauf hin, daß der Fajjûmpapyrus von Chnum des Kataraktenlandes sagt: ‚er ist Schow neben seinem Vater Re im See'. In Esneh, L. D. IV, 88 ist Chnum ‚Schu der Große, der älteste Sohn des Re'. Edfu, R. II, 67 ‚Schu der Große, der Älteste, der Sohn des Re'. R. I, 73 ist der Gott von Elephantine ‚Chnum, der Sohn des Re in Mesen'. Vgl. dazu 115 ‚Chnum-Re, der Herr von Elephantine'.[1]

Als Chnum-Haroëris-Schu hat der Gott natürlich auch Aufnahme in die Legende finden können, deren Held, wie wir sehen werden, eben einer der alten Kampfgötter ist. So wurde er auch der ‚Gute Gemahl der Hathor', als der er uns in Philä begegnet [III, A, b, 4].

Die Ombosliste gibt an, daß er in seinem Kultort *Sḫḫ* die Nesret erfreue. Leider lassen sich bei der Ungewißheit über das Heiligtum selbst und dem Mangel inschriftlicher Angaben zwar nur Vermutungen über die Bedeutung dieser Notiz anstellen, aber man darf wohl auf die Inschrift Phot. 1297 verweisen, die unten unter III, B, b behandelt wird. Nach ihr ist die Flammengöttin, die Gemahlin des Schu, deren Zorn in Bigge verrauchte, nicht ausschließlich nach dieser Stelle im Kataraktengebiet gekommen; in jedem Fall ist mit den Worten auch Haroëris-Chnum eine Rolle im Mythus vom zürnenden Auge zugedacht [V, C, b/c].

2. Horus von Edfu.

Der Gott von Apollinopolis magna war als *Bḥdtj*, die geflügelte Sonnenscheibe, in allen Tempeln Ägyptens heimisch; die Inschriften Edfus rühmen, wie sein Bild an jeder Kapelle angebracht sei. Aber wir dürfen nicht übersehen, wie dieses Resultat der Verschmelzung von Horus und Re, der *ˁpj*, durchaus nicht als der Gott Edfus angesehen werden kann, als der er im der Überlieferung des Tempels und in dessen Riten und Festspielen weiter lebte. Da trotz der zahlreichen und klaren Texte, die von ihm handeln, auch bei Ägyptologen noch manche Unklarheit über sein Wesen herrscht,[2] sei im folgenden seine Urgestalt und seine Entwicklung etwas ausführlicher gegeben. Es läßt sich das Wesentliche in folgende Leitsätze zusammenfassen:

1. Das Kultbild des Gottes war hier in alter Zeit , d. i. der hockende Falke mit der Doppelfederkrone; er selbst galt als ein Kampf- und Königsgott, wie er oben geschildert wurde; dabei ist es wahrscheinlich, daß dieser Gott einem alten, rein menschlich gedachten Lokalgott von Edfu angeglichen ist.

2. Beim Vordringen des Re-Kultes wurde er zwar dem neuen Gott angeglichen und oft mit ihm verschmolzen, blieb aber daneben deutlich und klar als der alte bestehen.

3. Als dieser alte Gott erscheint er nunmehr als Stellvertreter des Sonnengottes, entweder so, daß er als der Herrscher von Oberägypten aus der Zeit der getrennten Reiche seinen alten Bezirk im Namen des Re regiert, oder daß er zu dessen Nachfolger und Sohn, zu Schu wird.

a) Das Bild des Gottes in ältester Zeit.

α) Eine beliebte Bezeichnung des Gottes ist auch in spätester Zeit *gmḥśw* und *šnbtj*. So R. I, 554: ‚Es wird der *gmḥśw* aus seiner Halle in der Prozession hinausgeführt in seiner Gestalt des Falken, des Kämpfers.' R. I, 30: ‚Horus von Edfu, der *šnbtj*,[3] der Buntgefiederte.' Auf einer unpublizierten Darstellung (Phot. der k. Akademie der Wissenschaften in Berlin) ersticht der König-Onuris vor dem Gott von Edfu die gefesselten Feinde (S. 21). In der rechten Randzeile heißt Horus mit Bezug auf die Szene: ‚Der hockende

[1] So ist Chnum auch in der Hungersnotstele allenthalben mit Schu identifiziert, besonders mit dem *ḥrj idb* (oder *wdb*) genannten Schu, als welcher ja auch Onuris gilt; siehe auch Brugsch, l. c., S. 1382 Elephantine.

[2] So wird leider der große Kampfmythus noch immer als eine Sage von der geflügelten Sonnenscheibe bezeichnet, mit der er von Hause aus nicht das Mindeste zu tun hat.

[3] Der *šnbtj* der Pyramidentexte.

Falke *gmḥśw*, der sich unter seinen Feinden den Weg bahnt, bei dessen Nahen niemand standhält.' Der lanzenbewehrte König selbst ‚bahnt dem *gmḥśw* den Weg'. Das gemahnt uns an die graue Vorzeit, in der der hockende Falke auf einer Stange den Kriegern in den Kampf vorausgetragen wurde, wie es uns die Schminkpaletten zeigen. Wie der der Pyramidentexte ist er der ‚*gmḥśw*, der mit seinen beiden Augen leuchtet' (R. II, 19). Als Kopfschmuck trug dieser Falke die Doppelfeder. Sie wird noch allenthalben als zum Diadem des Gottes von Edfu gehörig bezeichnet. R. I, 110 erscheint er als ‚der hockende Falke *gmḥśw* mit herrlicher Gestalt und hohen Federn'. Als sehen wir ihn R. I, 14; 33; 244; 404; 455 usw.

Typisch ist die auch bei den verwandten Göttern häufige Redensart ‚seine Federkrone reicht bis zum Himmel, R. I, 475; I, 437. In der Prozession räuchert man ‚seiner Federkrone' (R. I, 546).

So erkennen wir ihn noch als den alten , der einst über Oberägypten herrschte, und auch die Erinnerung an diese seine einstige Stellung ist in Edfu lebendig geblieben. Noch heißt er gerne der Herrscher oder Fürst von Oberägypten, wohlgemerkt nicht etwa nur in der Parallele zu einem unterägyptischen Herrschaftsbezirk. So R. II, 20 ‚Horus von Edfu, der hockende Falke *gmḥśw*, der auf seiner *wts.t* hockt (*ḥfd*), der eilt und raubt?, der ‚Herrscher von Oberägypten'; ib.: ‚Der Läufer, eilenden Schrittes, der an der Spitze von Oberägypten.' So heißt auch in Dendera der mit der Vierfederkrone geschmückte Horus von Edfu ‚der Falke, der Herrscher von Oberägypten' (M. D. III, 82); vgl. auch unten S. 23.

Derselbe Gott wird dann aus dem Reichsgott Oberägyptens der Herr der beiden Länder, und wie alles Große, was er getan, soll auch durch ihn die Vereinigung der beiden Reiche in Edfu vollzogen worden sein (so vereinzelt R. I, 59). Er erhält nun auch die , welche diese Verbindung versinnbildet. Doch trägt er sie gerne neben seinem alten Kopfschmuck, und diese Zusammensetzung wird gerade zu seinem bevorzugten Diadem als mit verbunden. Sie wird ihm überreicht R. I, 33; 244; 426 usw. In dem großen Mythus (Nav. Taf. XVI) wird sie zu seiner Kampfausrüstung verlangt; ebenso Taf. XVII: ‚Horus von Edfu, als Mann, der Kraft wirkt, mit Falkengesicht , der die „Weiße", die „Rote" und die Federn als Diadem trägt.' Die Doppelkrone mit den hohen Federn gilt auch in den anderen Heiligtümern als das charakteristische Diadem des Gottes von Edfu. Sie wird ihm M. D. II, 31 überreicht (‚deine gehen bis zum Himmel'), in ihr erscheint er z. B. III, 64. Auch in Philä trägt der meist die mit , so Phot. 188; 275; 319; 979 usw., während alle anderen Horusgottheiten, wie Haroëris, Horus von Behen, von Bek usw. mit der geschmückt sind (Phot. 342; 385; 815 u. a. Phot. 1933; 1936 u. a.).[1]

Somit ergibt sich auch hier, daß der ursprüngliche Kopfschmuck, den auch die anderen oberägyptischen Horusgötter einst trugen, noch klar erkennbar ist.[2]

b) Der Charakter des alten Gottes als Kämpfer tritt uns in Titeln, Darstellungen, Riten und Sagen noch allenthalben in seinem Heiligtum entgegen.

Am häufigsten führt er die Bezeichnung *tmꜣ-ˁ*; auch hier ist der zu einer bestimmten Figur geworden, wie sie uns schon auf der Sphinx-Darstellung des Sahurê begegnet. Sie zeigt uns den Gott mit dem zum Schlag, Stoß oder Lanzenstich erhobenen Arm. Das geht aus Verbindungen hervor, in denen der Titel auftritt. ‚Der tapfere *Mśntj*, *tmꜣ-ˁ* mit seinem Speer' (R. I, 306); ‚*Tmꜣ-ˁ* mit dem Eisen, der seine Feinde niederschlägt' (ib. II, 19); ‚Der *Tmꜣ-ˁ*, der seinen Speer erfaßt hat' (ib. II, 45); ‚Der *Tmꜣ-ˁ*, der die Feinde niedermetzelt' (ib. I, 452) u. a. m. Der *Tmꜣ-ˁ* gilt dabei als eine besondere Erscheinungsform des Gottes von Edfu; in der Opferliste (ib. II, 24) spendet man u. a. ‚dem *Bḥdtj tmꜣ-ˁ*.' So versteht man Nav. M. H. Taf. VII:

[1] Phot. 402 trägt Horus, hier als Harsiêse aufgefaßt, da ihm die beiden und gereicht werden, bereits die auf dem Haupt.

[2] In Dendera trägt der Gott von Edfu mehrere Male die Vierfederkrone; siehe unter Onuris.

‚Sein Speer ist in seiner Hand (des Harsiêse) wie in der des Horus *Ṯmꜣ-ꜥ*.'

Als Varianten zu *ṯmꜣ-ꜥ* erscheinen *prj-ꜥ* ‚Der Lanzenstecher mit erhobenem Arm' (R. I, 14); ‚Der Mesentj mit erhobenem Arm' (Piehl, Inscr. II, 85).

Oder *fꜣj-ꜥ* ‚Der seine Hände erhebt, wenn er den Speer erfaßt' (R. I, 381); ‚Der tapfere Lanzenstecher, der den Arm mit dem Speer erhebt' (Piehl, Inscr. II, 137; vgl. ib. II, 103).

Endlich *mdś-ꜥ*: ‚Dein Sohn Horus ist der mit dem schlagenden Arm, der die Lanze führt' (Düm., Geogr. In. III, 4). ‚Mit schlagendem Arm unter den Feinden' (R. I, 424).

Parallel zu *Ṯmꜣ-ꜥ* führt Horus den Titel *Ḥꜣtj* der ‚Keulenschläger', oder wie das ständige Determinativ erweist, der ‚Lanzenschwinger'.

Als Beiwort führt er dann ‚der Tapfere' (*ḳn*), so R. I, 381, Piehl, Inscr. II, 137, der ‚mit gewaltiger Kraft' ib. II, 85 und R. II, 45 usw.

Zu seiner Waffenausrüstung gehören ferner Fangnetz und Strick zum Fesseln der Feinde.

Dieser speerbewaffnete Gott wird dann gerne gedacht, wie er weitausschreitend sich mitten in das Kampfgewühl stürzt:

‚Der seinen Schritt weit macht, wenn er den Speer ergreift' (R. I, 381, vgl. I, 424). Man halte dazu die Darstellungen R. I, 370 und die oben erwähnte nebenstehende, auf denen der König dem Kampfgott Feinde fesselt und mit der Lanze ersticht; beidemal ist der die Rolle des Gottes führende König weitausschreitend dargestellt; vgl. R. II, 20 ‚Herr von Mesen, ... der Läufer'; siehe auch die Darstellungen im Horusmythus.

So ergibt sich als Bild des Gottes der in die Schlacht eilende lanzenbewehrte Held, der den Arm zum Stoß erhebt, und gewiß steht die seit den ältesten Zeiten beliebte Darstellung des Königs, der weitausschreitend und mit dem Arm zum tödlichen Schlage ausholend gedacht ist, mit dieser Auffassung im Zusammenhang, wie er ja auch gerade in der genannten Haltung als der Horus *Ṯmꜣ-ꜥ* bezeichnet wird (so Phil. Phot. 308).

Als Schauplatz der Heldentaten des Gottes gilt natürlich in erster Linie Edfu selbst, dessen Kultnamen fast alle eine Erinnerung an die Kämpfe seines Schirmherrn bergen. Edfu ist ‚*Db*, an dem die Feinde gezüchtigt wurden', ‚Sitz des Erstechens', an dem der Böse erstochen wurde' (R. I, 52), ‚Insel des Schreckens, an der Seth geschlachtet wurde', ib. I, 65 usw.

Vornehmlich in dem größten zusammenhängenden Bericht über die Kämpfe des Gottes, aber auch sonst, scheint durch die Gestalt des kämpfenden Falkengottes noch eine andere, rein menschlich gedachte durchzuschimmern, die uns einen gewappneten Riesen zeigt, der mit seinen Kampfgenossen, den *mśntjw*, zum Kriege auszieht. Ich behalte mir vor, an anderer Stelle diese Auffassung ausführlich zu begründen, die übrigens auch schon anderwärts geäußert wurde.[1] Seine Gestalt nähert sich damit merklich der des Sopd und Onuris.

In dem großen Mythus wird aber der *Bḥdtj* in die Reihe der alten streitbaren Falkengötter gestellt. Seine Kriegszüge lassen ihn die Feinde gerade an den Hauptkultorten dieser alten Heroen niederwerfen.

Gewiß ist manches in diesen ausführlich geschilderten Kriegen der Niederschlag historischer Ereignisse; durch alle Umänderungen, Zutaten, durch alle Lagerungen folgender Zeiten erkennt man noch in Spuren die Kämpfe, die die Verehrer des Horus einst unter seiner Führung siegreich bestanden. Auch gilt ja der Gott noch als Schirmer des Königtums und selbst als Urtyp jeden Herrschers. ‚Horus *Bḥdtj*, ... der König der Götter, wie es keinen wieder gibt, dessen Ebenbild der König in seinem Palaste ist' (R. I, 114). Horus von Edfu, ‚der zuerst König der beiden Länder wurde' (ib. II, 36). ‚Der als König dasteht, Herrscher der weißen Krone auf seinem *wts*, Horus von Edfu, König der beiden Länder, Herrscher der *idb-w*.' (ib. I, 97).

Eine besondere Form des Gottes hat sich dann herausgebildet, die ihn als Schützer des Reiches gegen die umwohnenden Fremdvölker feiert, als , ähnlich wie Sopd schon auf dem Sahurê-Relief einfach als ‚Herr der Fremdländer' bezeichnet wird, und zu ihm soll er vielleicht in dem Titel in Beziehung gesetzt werden. Unter den Horusgottheiten, die in Edfu verehrt werden, erscheinen l. c. I, 359 Re-Horus, Horus-*Bḥdtj* auf dem Thronsitz und Horus *Bḥdtj*, ‚der die Fremdländer vernichtet' (die Ausländer schlachtet); desgl. I, 572. Ebenso heißt er im Horusmythus (Taf. XVII) als erster der Götter,

[1] Siehe auch unten bei Onuris.

welche die Besatzung des heiligen Schiffes bilden;[1] vgl. ferner R. I, 125, 240, 288 usw. Gewiß liegt auch hier ein Zusammenhang mit der bekannten Gestalt des Königs vor, der die gefesselten Ausländer erschlägt, wie auch l. c. 573 nahelegt: ‚Horus, ... der König, wenn er die Ausländer schlachtet.'



Der König in Onurisgestalt ersticht vor Horus von Edfu Feinde [Phot. des Wb. Berlin].

So sehen wir in dem Gott von Edfu Zug um Zug die Gestalt des alten Horusgottes wieder; es ist ein bewußter Zusammenhang, der besondere Beachtung verdient, und am deutlichsten vielleicht im = Heiligtum des Tempels zum Ausdruck kommt, wo neben dem Gott von Edfu in seinen verschiedenen Auffassungen alle die alten Horusgestalten erscheinen: ‚Horus, Herr von Letopolis, Horus *mrtj*, Horus *ḫntj-irtj*, Horus von *Nḫn*, Schu, Sohn des Re' (R. I, 303).

β) Re und Horus von Edfu.

1. Die Gleichstellung des Sonnengottes mit dem Gott von Edfu ist zur Genüge bekannt; besonders in der Form, in der sie uns am häufigsten und sinnfälligsten begegnet, als . Hier seien von den zahlreichen Stellen, die in den Tempelinschriften diese Gleichsetzung behandeln, nur einige

[1]

charakteristische angegeben. In der offiziellen Gauliste R. I, 337 heißt es bei Edfu, sein Gott sei der ‚Horus *Bḥdtj* als Re nämlich in seiner Gestalt'. ‚Horus *Bḥdtj* geht auf und unter, Re nennt man seine Majestät, wenn er im Osten aufgeht — und Atum, ... wenn er im Westen zur Ruhe geht' (I, 157). ‚Horus *Bḥdtj*, . . . Re ist er in seinen Gliedern, Atum in seiner Figur und Allherr in seiner ersten Gestalt' (II, 36). In gleicher Auffassung sehen wir den Gott von Edfu auch in Dendera: ‚Horus von *Bḥd.t* . . . Herr von Mesen, . . . das ist Re an der Spitze von *Bḥd.t*' (L. D. Text, II, 185).

Diese Verschmelzung hatte nun eine Art Gütergemeinschaft zur Folge, derart, daß z. B. Horus von Edfu Herr von Heliopolis wird und im ‚Schlosse' dort residiert (l. c. I, 234), und andererseits Re als alter Kriegsheld von Edfu auftritt: R. II, 11 ist Edfu ‚der Gau des Re vom Uranfang, als er die Kinder der Empörer niederwarf'; ib. I, 283 wird [Hieroglyphen] erklärt: ‚es wurde Re in ihm erhoben in seiner Gestalt des heiligen Falken'. Wiederum in gleicher Auffassung in Dendera: ‚Horus *Bḥdtj*..., Herr von Mesen, das ist Re, der seine Feinde schlachtet' (M. D. III, 64).

2. Daneben aber noch häufiger werden die beiden Göttergestalten, trotz der Verwandtschaft, die sie auch sonst in ihrer Entwicklung einander so nahe brachte, klar und unmißverständlich geschieden. Edfu erscheint nicht als das Heiligtum des einen Sonnen- und Falkengottes, sondern als [Hieroglyphen] ‚Sitz der beiden Götter'. So R. I, 23: [Hieroglyphen] ‚Der Sitz der beiden Götter ist es, nämlich des Re und des Horus' [Hieroglyphen] ‚Sitz der beiden Götter, des Leuchtenden (Re) und des Siegreichen (Horus)' l. c. I, 65. Vgl. I, 18 usw.

Eine ähnliche Bezeichnung ist ‚Heiligtum der beiden Falken' R. I, 52 [Hieroglyphen] ‚Heiligtum der beiden Falken, nämlich des Re und des Horus'. In der interessanten Stelle, die R. I, 316 den Gott mit Falkenkopf und Sonnenscheibe als Kopfaufsatz beschreibt, heißt es: ‚Re-Horus von Edfu, das große Falkenpaar zu einer Gestalt vereint, der ‚Leuchtende' in seiner Gestalt und der *Nḥn* (Jüngling) in seiner Erscheinung, verherrlicht im ‚Gemach der beiden Falken'; und wiederum: ‚Re an seinem Thronsitz und der Schirmer seines Vaters auf seinem *Wts*, das Paar der beiden großen Falken, die vereint sind im „Heiligtum der beiden Falken"'. Vgl. auch I, 328 und sonst.

Der Versuch, diese Einheit im Getrenntsein zu erklären, führte nun zu verschiedenen Ergebnissen.

a) Man deutet Horus, den Falken, als die vogelgestaltige Seele des Re. ‚Horus *Bḥdtj*, . . . [Hieroglyphen] *b3*, der schnell geboren wird, der aus Re hervorgeht' (R. I, 125, ebenso wörtlich I, 291). ‚Horus *Bḥdtj* . . . Ba des Re mit strahlendem Licht' (I, 472). ‚Horus *Bḥdtj*, der *ʿpj*, ... [Hieroglyphen] der lebende Ba, der aus Re hervorging (geht)' (l. c. I, 473).

b) Der Gott von Edfu gilt als Stellvertreter und Abbild des Sonnengottes. Zunächst allgemein, ohne daß zum Ausdruck kommt, wie diese Ebenbildlichkeit aufzufassen ist. Als termini werden *snn*, *tj.t*, *šḫm*, *mštjw* u. a. verwendet. Beispiele sind:

‚Das Heiligtum ist das Throngemach [Hieroglyphen] des Abbildes des Re' (R. I, 454); ‚Horus *Bḥdtj*, . . . [Hieroglyphen], Abbild des Re, Ebenbild dessen, der in seiner Sonnenscheibe ist' (l. c. I, 390, ebenso wörtlich I, 81); ‚Horus *Bḥdtj* . . . [Hieroglyphen], Abbild [Abkömmling] des Re' (R. II, 20).

Dann aber erscheint dies Verhältnis näher bestimmt. Horus ist der Stellvertreter des Re. Einmal so, daß er im Namen des Sonnengottes die Herrschaft im oberägyptischen Reiche ausübt. Hier kommt wieder wie oben die geschichtliche Überlieferung zum Ausdruck, nach der der Gott von Edfu — nicht der spätere *Bḥdtj-ʿpj* — dem Reichsgott von Oberägypten angeglichen war. Die genannte Auffassung tritt uns mehreremal im Horusmythus entgegen. Taf. XIII, wo Horus den Feind vor dem thronenden Re ersticht, heißt es: [Hieroglyphen] ... [Hieroglyphen] ‚Horus *Bḥdtj*, . . . Abbild des Re in Oberägypten'; man beachte dabei, daß der Gott in der Beischrift auch als *šnbtj* erscheint (s. oben). Ebenda redet ihn Re-Horus, der Horizontische (der Sonnengott), an: ‚Du, mein Ebenbild in Oberägypten, du Stärke des Palastes'. In einer Inschrift R. I, 357, die aus dem eben genannten Abschnitt des Horusmythus übernommen ist oder mit ihm auf eine gemeinsame Quelle zurückgeht, spricht Re zu ‚Horus *Bḥdtj*, der die Feinde niedergemetzelt hat' [Hieroglyphen] ‚Du bist mein Ebenbild in Oberägypten', vgl. I, 10 Horus [Hieroglyphen] ‚Abbild des Re ist er in Oberägypten'.

Meist aber ist der Gott von Edfu zum Sohn des Re geworden. Eine Formel nennt ihn [Hieroglyphen] ‚Sohn des Re, Abbild des Atum und sein Thronfolger in Edfu' (R. I, 449; I, 389); als Harendotes: [Hieroglyphen] ‚Sohn des Re, aus seinen Gliedern hervorgegangen' (R. I, 298).[1] Als Harachte: Das Heiligtum ist [Hieroglyphen] . . . [Hieroglyphen] ‚der Sitz der beiden Götter, nämlich des großen Re und seines Sohnes Harachte' (R. I, 351). Die Kämpfe, die Horus in Edfu siegreich durchführte, sind jetzt Heldentaten, die er für seinen Vater Re verrichtete. R. I, 306 ist er der ‚tapfere Mesentj, der die Feinde seines Vaters überwand'.

Von größter Bedeutung ist, daß diese Auffassung auch in dem wichtigen Dokument des großen Kampfberichtes vorherrscht. Taf. XII kommt Re auf seinem Schiffe gefahren und landet bei Edfu. [Hieroglyphen] war im Schiffe des Re und sprach zu seinem Vater [Hieroglyphen]: ‚Ich sehe die Feinde, wie sie ihren Herrn lästern . . .' Da sprach die Majestät des [Hieroglyphen]: ‚Deinem Ka, o Horus *Bḥdtj*, Sohn des Re, der Hohe, der aus mir hervorging.' Vgl. Taf. XIV: ‚Da sagte die Majestät des [Hieroglyphen] zu [Hieroglyphen]: ‚Du bist mein Sohn, der Hohe, der aus mir hervorging.' Taf. XV: ‚Da sprach [Hieroglyphen] vor seinem Vater [Hieroglyphen].' Taf. XIX: ‚[Hieroglyphen] . . . [Hieroglyphen] Horus *Bḥdtj*, . . . ihn hat Re-Horus, der Horizontische, an seine Stelle getan.' Mit der Würde eines Sohnes des Sonnengottes nimmt er auch den Namen des alten Sohnes des Re an, wird Schu genannt. Taf. XII steht als Beischrift zu dem speerbewaffneten Horus: [Hieroglyphen] ‚Horus *Bḥdtj*, großer Gott, Herr des Himmels, Schu, der Sohn des Re und dessen Thronfolger'. So verstehen wir den Satz R. I, 360: ‚Ich bin zu dir gekommen, um den „Sitz der beiden Götter" zu gründen für den Sohn? des Osiris, indem Re und Schu an seiner Spitze sind'; Schu ist eben der Gott von Edfu, der sonst als zweiter in dem *ís.t-ntrwj* genannt ist (s. oben). Das läßt uns auch erst den Sinn der Notiz in Dendera (M. D. III, 78) erkennen: [Hieroglyphen] ‚Horus *Bḥdtj*, der an diesem Orte ist, ist Schu'.

Noch sei eine, wenn auch weniger häufig auftretende Erklärung der Stellvertretung Re's durch Horus von Edfu gegeben. Wie Re am Tage den Himmel erleuchtet, so soll Horus in der Nacht an seiner Stelle am Firmament erglänzen. So R. I, 88: [Hieroglyphen] ‚Horus von Edfu, der Vollmond am 15. Monatstage, der den „Leuchtenden" in der Nacht vertritt, ein „zweiter" des Ewigen ist er,[2] Auge des Re, wie es keinen zweiten unter den Göttern gibt'. Ebenso bei einer anderen Darstellung, R. I, 87: ‚Vollmond am 15. Tage... zweite Sonne, Auge des Re.' Man vergleiche dazu die ähnliche Auffassung bei Arhensnuphis;[3] siehe auch unten V, C c 1.

Ergebnis.

Wir sehen somit, wie der Falkengott von Edfu denselben Weg gewandelt ist wie die alten Horusgötter insgesamt. Zwar brauchte er dank der großen Bedeutung seines Heiligtums nicht hinter der Gestalt des Sonnengottes zu verschwinden, aber er hat doch sein hohes Ansehen nur in Anlehnung an den neuen Gott behaupten können, und gerade in der populären Gestalt der geflügelten Sonnenscheibe, in der sich dieses Verschmelzen mit Re am deutlichsten ausdrückte, hat er sich alle Tempel erobert.

Wenn er aber noch als der alte Kriegsgott von Edfu gedacht wurde, mußte er zum Stellvertreter des Re, zu dessen Sohn, zu Schu werden. Und in dieser Auffassung war er ebenso lebendig wie in der erstgenannten. Mögen auf die Angleichung an Re die offiziellen Texte häufiger anspielen und die Erklärungen seines Wesens ihn

[1] Vgl. R. I, 97: ‚Horus *Bḥdtj*, der Sohn des Atum, der aus seinen Gliedern hervorging, der *Tm3-ʿ*.'
[2] Vgl. WZKM. 22, 176.
[3] Unten III, B 3.

mehr als Sonnengott schildern, in den Riten und Festspielen, in den alten Erinnerungsfeiern, in denen sein Wesen und seine Geschichte seinen Verehrern lebendig vor Augen trat, kommt überwältigend die ursprüngliche Natur des Gottes zum Ausdruck.[1]

3. Ombos.

Der Tempel von Ombos besteht aus zwei völlig parallelen Heiligtümern, deren eines dem Krokodilgott Sobek, das andere einem Haroëris geweiht ist. Dieser ‚Horus der Ältere' erscheint nun nicht allein in seiner alten Gestalt, sondern hat so viele Anpassungen erfahren und Wandlungen durchgemacht, daß seine ursprüngliche Auffassung eigens herausgearbeitet werden muß.

α) Haroëris von Ombos als der alte Falkengott.

1. Schon der Name des Gottes weist auf seine Verbindung mit dem Kampf- und Reichsgott der Frühzeit hin, dessen heiliges Tier der Falke war, der in jenen Zeiten meist hockend dargestellt wurde. Unter diesem Bilde des hockenden Falken stellt man sich auch in Ombos den Gott vor, [Hieroglyphe] ist in den Inschriften das beliebteste Wortzeichen für *Ḥr-wr*.[2] Es beruht wohl nicht auf Zufall, daß dies Wortzeichen statt der anderen Schreibungen [Hieroglyphen] usw. da bevorzugt wird, wo auch die alten Beiworte stehen; so findet sie sich bei den zahlreichen Nennungen des Haroëris in der Liste O. I, 248 = Nr. 311 nur bei [Hieroglyphen] der Pyramidentexte (810 b), bei [Hieroglyphen] der Pyramidentexte und [Hieroglyphen], vgl. [Hieroglyphen] (Pyr. 2015).[3]

2. Als Kopfschmuck trägt der hockende Falke sehr häufig die [Hieroglyphe], die ihn als Herrn von Oberägypten kennzeichnet. So [Hieroglyphen] (O. I, 243) [Hieroglyphen] O. I, 152 = Nr. 200; [Hieroglyphen] O. I, 59 = Nr. 61. Dabei hängt man ihm einigemal das [Hieroglyphe] um O. II, 252 = Nr. 885; 260 = Nr. 901.

In den Tempelreliefs wird der Gott fast ausnahmslos als Mensch mit Falkenkopf dargestellt. Als Diadem trägt er dabei entweder die Sonnenscheibe mit dem Uräus (s. weiter unten) oder die weiße Krone (s. nächsten Absatz) oder die Doppelkrone, oder endlich das Atef-Diadem; letzteres da, wo er als [Hieroglyphen] ‚Haroëris auf seinem großen Thron' auftritt, als welcher er gerne [Hieroglyphen] ‚Amon dem großen (oder älteren)' gleichgesetzt wird; so O. I, 98 = Nr. 122; 181 = Nr. 238; 343 = Nr. 466; II, 211 = Nr. 824 usw.

Die Erinnerung an den ursprünglichen Kopfschmuck des alten Falkengottes, die [Hieroglyphe] Doppelfedern, hat sich ebenfalls erhalten. O. II, 120 = Nr. 689 ist Haroëris [Hieroglyphen] ‚der mit den hohen Federn, mit leuchtendem Scheitel (?)'; II, 264 = Nr. 905 wird er als *ḫntj-ỉrtj* mit [Hieroglyphe] geschrieben; I, 127 = Nr. 167 als ‚Herr des Gemetzels' mit [Hieroglyphe]; vgl. I, 205 = Nr. 273.

In zwei Fällen ist der Gott ganz als Mensch, auch mit Menschenkopf dargestellt: so wohl O. I, 205 = Nr. 274, wo hinter einem falkenköpfigen Gott mit Krone, neben Atum Schu und Nephthys auch der [Hieroglyphen] ‚Horus im Palaste' als Mensch erscheint, während hinter ihm Sobek den Krokodilkopf trägt. Auffallend ist die Darstellung O. II, 27 = Nr. 555, in der [Hieroglyphen] als Mann ohne Götterbart die weiße Krone trägt.[4]

3. Die Verwandtschaft des Haroëris von Ombos mit den sonst verehrten alten Falkengöttern tritt in den Inschriften allenthalben zu Tage. Besonders werden Letopolis und Ḳus, sodann This[5] als die Kultstätten des einen Gottes angeführt. So besonders deutlich O. I, 67 = Nr. 76:

[Hieroglyphen, mit „sic?"]

‚Sein Heim[1] ist Letopolis,
Ḳus sein Bezirk (o. ä.)
und Ombos der Ort seines Bildens.'

Am meisten tritt Letopolis in den Vordergrund, so stark, daß, von den lokalen Traditionen der Kämpfe bei Ombos und der Heimführung der ‚schönen Schwester' abgesehen, der Gott von [Hieroglyphen] nur als vollkommener Abklatsch des Herrn von [Hieroglyphen] erscheint, der mit Titeln und Taten nach dem oberägyptischen Heiligtum herübergenommen wurde. Sehr oft wird der in Ombos dargestellte Haroëris in erster Linie als Gott von Letopolis genannt und seine Beziehung zu dem Tempel selbst erst später angegeben; es hat der [Hieroglyphen] der Pyr. nur einen neuen Kultort erhalten.

Man wird dabei die Vermutung nicht los, daß es sich wirklich um eine richtige Übertragung des Kultes handelt, die im Anschluß an politische Vorgänge sich vollzog. Dieser Eindruck wird noch verstärkt durch eine Kalendernotiz O. II, 52 = Nr. 596, Zeile 3: ‚Am zweiten Tage des zweiten Monats der Überschwemmungszeit . . . soll man den Gott (Haroëris) in Prozession hinausführen

[Hieroglyphen]

‚an seinem schönen Feste des Einzugs in seine Stadt,
nachdem er im Nordland gewesen war'.

Das sieht doch wie eine Erinnerungsfahrt an seine einstige Ankunft aus dem Nordlande aus.

4. Die Erinnerung an die Zeit der beiden Reiche der Horusverehrer,[2] während der Haroëris in Oberägypten herrschte, ist in Ombos lebendig geblieben und äußert sich in Darstellungen und Beischriften. Es wurde schon erwähnt, daß der Gott gerne als [Hieroglyphe] erscheint, und wie er auch als Mensch mit Falkenkopf häufig die oberägyptische Krone als Diadem trägt, mag er dabei als ‚Haroëris von Ombos' auftreten (O. I, 288 = Nr. 383; II, 87 = Nr. 637; 189 = Nr. 792) oder als ‚Haroëris, der vorn die beiden Augen hat' (II, 5 = Nr. 514) oder als ‚Haroëris, der die Fremdvölker schlachtet' (II, 21 = Nr. 545).

Einer seiner häufigsten Titel ist [Hieroglyphen] ‚Herr des oberägyptischen Landes' oder [Hieroglyphen] ‚Herr von Oberägypten'. Als sein besonderer Name wird er O. II, 300 = Nr. 946 genannt: ‚Haroëris... [Hieroglyphen], Herr von Oberägypten mit seinem eigenen Namen'.

Dieser oberägyptische Gott herrscht dann später über beide Lande und trägt zum Zeichen dessen die Doppelkrone, wie O. I, 274, 290 und passim.

5. Das gebräuchlichste Beiwort, das den Gott von Ombos als Kriegsgott und Herrn der Schlacht charakterisiert: [Hieroglyphen] *ṯmꜣ-ʿ* fehlt in den wenigsten Titulaturen und zeigt uns Haroëris, wie er mit dem Arm zum tödlichen Streich ausholt. Die Bezeichnung lautet entweder [Hieroglyphen] ‚Horus, der Kämpfer' wie O. II, 86 = Nr. 635 ‚Haroëris, Horus, der Kämpfer, Herr des Speeres, wenn er seine Feinde niedermacht' und sonst passim[3] — oder einfach *Ṯmꜣ-ʿ*, wie I, 83 = Nr. 99: ‚Haroëris, der Kämpfer'; I, 79 = 92 bis ‚(er erschlägt) den Feind [Hieroglyphen] in seiner Gestalt als Kämpfer'. Ombos heißt I, 313 = Nr. 423 [Hieroglyphen] ‚Haus des Kämpfers dessen, der die Feinde niederwirft'. Aus I, 140 = Nr. 182 ergibt sich, daß wohl der lanzenstechende Onuris den Typ dieses Kämpfers darstellt: Ombos ist [Hieroglyphen] ‚Kämpfer-Haus dessen, der hoch auf seinem Gestell steht' (= Onuris).[4]

In einer dem *Ṯmꜣ-ʿ* verwandten Auffassung sehen wir Haroëris als Vernichter der Fremdvölker; auch hier hat sich eine bestimmte Ge-

[1] Getrennt von dieser Entwicklung geht eine andere einher. Horus von Edfu wird auch zu Horus, dem Sohne der Isis und des Osiris. Eine nähere Schilderung dieser Angleichung erübrigt sich für unsere Zwecke. Nur sei auch hier darauf aufmerksam gemacht, wie reinlich zwischen den beiden Gestalten des *Bḥdtj* und Harsiêse geschieden wird, trotz aller gegenseitigen Entlehnungen und Vermengungen.

[2] So O. I, 39, 60 usw.; mit O. wird im folgenden die de Morgansche Publikation des Tempels zitiert: Catalogue des Monuments usw.; vgl. auch J. 57 ff., wo in der Übersetzung immer Haroëris für [Hieroglyphe] einzufügen ist.

[3] Ebenso O. I, 94, 97, 106, 152 usw.; I, 85, 243 usw.; I, 93, 104, 236 usw.

[4] Oder sollte es sich um ein Versehen in der Publikation handeln?

[5] Siehe unten.

[1] Lies *ḥnw* [Hieroglyphen].

[2] Nach Sethes Meinung an eine noch ältere Periode; siehe S. 34 Anm.

[3] Vgl. J. 57: ‚Da wandelte sich Schu in Horus, den Kämpfer mit seinem Speer.'

[4] Siehe unten.

stalt des Gottes in dieser Eigenschaft herausgebildet; der ,Haroëris, der die Ausländer niedermacht' steht I, 264 = Nr. 333 neben dem Haroëris *ḫntj-ỉrtj* usw. Beispiele siehe I, 107, 174, 248 usw.

6. Von dem kriegerischen Charakter des Gottes wissen denn auch vor allem die Lokaltraditionen zu erzählen (siehe unter 2); Ombos gilt als der ,Gau des Verjagens des Kampfes' (O. II, 80 = Nr. 629); Haroëris ist I, 370 der ,Tapfere, der Held zum Schützen geboren, den seine Mutter zur Welt brachte, daß er beschirme, der die Feinde seines Vaters und seines Bruders schlachtete'. Als Waffe führt er vor allem den Speer, dann aber auch, wie die Kampfschilderungen ergeben, Pfeil und Bogen (so I, 127 = Nr. 167). Dem König reicht er I, 339 das Krummschwert; als Abbild des Gottes von Letopolis führt er auch dessen Messer als Waffe.

7. In eine ganz andere Welt führt uns die Erscheinung des Gottes als *ḫntj-ỉrtj* = ,der an der Stirn die beiden Augen hat'. Hier ist Haroëris der Himmelsgott, der mit seinen beiden Augen die Welt erleuchtet. Darüber ausführlich unten V C c.

β) **Haroëris und Re.**

Die Verbindung des Gottes mit dem Tagesgestirn zeigt sich zunächst in den Darstellungen. Häufig finden wir den Gott mit Falkenkopf und = Sonne mit Uraeus als Diadem, also in einer Verbindung, wie sie sonst auch durch dargestellt wird. Es muß nun damit an sich noch keine Beziehung zu dem Gott von Heliopolis angedeutet sein, denn auch die Augen des alten Himmelsgottes Horus galten als Sonne und Mond, und es ist von größter Bedeutung, daß wir der genannten Darstellung eben da am häufigsten begegnen, wo der Gott als der *Ḫntj-ỉrtj* auftritt. So I, 270; 231; 291; 294; 297; 352 usw. In I, 183 werden ihm dabei die beiden Augen dargereicht, er heißt ,der im Horizont aufgeht und mit seinen *Ꜣḫtj*-Augen die beiden Länder erhellt'. Nirgends begegnen wir bei den Darstellungen einer Benennung, wie sie uns sonst geläufig ist, als Re-Horus oder Horus-Re, der Horizontische.

Als später der Gott von On der erste Lichtgott wurde und sein Kult sich in den Vordergrund schob, wurden die Falkengötter zu ihm in bestimmte Beziehung gesetzt und auch in Komombo können wir wie anderwärts die Wahrnehmung machen, daß diese als alte Himmelsgötter tunlichst mit ihm identifiziert oder verschmolzen wurden, daneben aber hauptsächlich als Kampfgötter von ihm abhängig, seine Vertreter und Söhne werden. Beides ist in Ombos mit aller Deutlichkeit zu erkennen. Hier wird der Lichtgott Haroëris zu Re, aber bedeutsamerweise nicht zu Re schlechthin, sondern zu ,Re an der Spitze des Westgebirges'. So I, 170 = Nr. 219: ,Haroëris, Herr von *Ij.t* in Letopolis, ... heiliger Gott, der die Götter zeugte nämlich Re im Westgebirge'. I, 272 = Nr. 350: ,Horus, der Held, heiliger Gott, der die Götter zeugte,

Er ist Re an der Spitze des Westberges und Atum der Herrscher der Götter(?)'.

Vgl. ferner I, 340 = Nr. 463; II, 58 = Nr. 603; 68 = Nr. 614 usw.

Diese Deutung des Gottes als Sonne im Westen hat für Ombos etwas Befremdliches, da das Heiligtum auf der Ostseite des Nil liegt und andererseits Haroëris als Schu in der Sonnenscheibe hier als im Osten erstrahlend gedacht wird. Dürfen wir auch keine Konsequenz in diesen Dingen erwarten, so macht doch dieser stereotype Titel nachdenklich. Wie aber, wenn er ihn nicht als Gott von Ombos führte, sondern von seinem Urbilde in Letopolis entlehnt hätte? *Ḥm* = Ausim liegt auf der Westseite des Nil, ganz auf derselben Höhe wie Heliopolis im Osten. So möchte der Gott der Sonnenstadt der Lichtgott des Ostens sein, des Ostgebirges und Haroëris machten seine Verehrer zum Re des Westgebirges. Könnten vielleicht *Bꜣḫw* und *Mꜣnw* ursprünglich die Bezeichnungen eben der beiden gegenüberliegenden Gebirge in dieser Gegend sein?

Auf eine Entleihung des Titels von Letopolis führt uns denn auch die Tatsache, daß derselbe, soviel ich konstatieren konnte, ausschließlich da in Verwendung kommt, wo Haroëris von Letopolis genannt ist; so in den beiden angeführten Stellen I, 170 und 272; dann I, 340 = Nr. 463: Haroëris

,Herr von *Ij.t* in Letopolis,
Wr-Löwe an der Spitze des *Wḏꜣ.t*-Gemachs,
Re an der Spitze des Westgebirges.'

Ohne Verbindung mit dem Westen heißt I, 189 = Nr. 251: ,Haroëris ... Amon der Große, Herr von Oberägypten, Re ist es, der im Horizont erstrahlt, Herr der Lichtstrahlen' usw.

γ) **Haroëris und Schu.**

1. Wurde Haroëris als der lanzenschwingende Held gedacht, so machte man ihn gerne zum Stellvertreter, Nachfolger und Sohn des Re.[1] Zwar kennt man auch die Genealogie des Gottes, zufolge der Geb und Nut seine Eltern sind, wie u. a. I, 274 = Nr. 354 zeigt: ,Haroëris, Sohn der Nut'; I, 290 = Nr. 387 ,Haroëris ... von Geb (erzeugt), von Nut geboren'. Aber sie tritt jetzt ganz hinter der anderen zurück, nach der er als *ỉwꜥ*, *mśtjw*, *ḥrj-nś.t*, *śmśw* und *sꜣ* des Re von Heliopolis aufgefaßt wird. Vgl. so O. II, 128 = Nr. 698: ,Haroëris Herr von Ombos,

Abbild des Atum,
Sohn des Re und sein Thronfolger,
sein großer, von ihm geliebter Erbe'.

I, 126 = Nr. 165: ,Haroëris *ḫntj-ỉrtj*, trefflicher Erbe des Atum'; I, 87 = Nr. 107: ,Haroëris ... ,Ältester des Re, schönes Abbild des Allherrn'; I, 189 = Nr. 251: ,Haroëris, der Älteste, der aus Re hervorgegangen ist, Horus der Held, der die Feinde seines Vaters Re niederwarf'.

2. Dann war es ein weiterer Schritt, daß er, zum Sohn des Gottes von Heliopolis geworden, nun auch den Namen erhält, den dort der Sohn des Re führt, er wird zu Schu: ... Haroëris ... Schu ist es, der Sohn des Re'. (O. I, 49 = Nr. 50).

Es ist gerade Ombos ein typisches Beispiel für die allmähliche Annäherung zwischen dem alten Falkengott und Schu, die natürlich auch eine gegenseitige Beeinflussung im Gefolge hatte. Dabei hat sich in der Sache der Charakter des Kriegsgottes viel mehr durchgesetzt; Schu wird zu einem Heldensohn des Re, während Haroëris viel seltener dem alten Luftgott Titel entleiht.

Für diese Auffassung seien aus der Fülle der Belege einige mitgeteilt. Nur selten heißt die Gleichung einfach Haroëris-Schu, meistens zeigen die folgenden Beiworte, daß Schu hier als Krieger gedacht werden müsse, zu dem er sich eben vornehmlich in Anlehnung an den alten Falkengott entwickelt hat. So ist Haroëris

1. ,Schu-Horus, der Held'. Haroëris ,Schu, Sohn des Re, Horus der Held' (O. I, 53 = Nr. 56); ,Schu ist's, Horus der Held' (O. II, 223 = Nr. 844) ebenso I, 156 = Nr. 206; I, 170 = Nr. 219; I, 172 = Nr. 223; 180 = Nr. 242; 181 = Nr. 238 usw.

2. ,Schu, der Held'. Haroëris ,Schu, Sohn des Re, der Held' (I, 111 = Nr. 144); II, 230 = 852 unter Angleichung an Onuris: ,Haroëris von Ombos Schu, Sohn des Re, der Held mit dem Speer, hoch auf seinem Gestell über alle Götter'. Im letzten Titel tritt deutlich Onuris-Schu hervor.

Aber auch da, wo Schu selbst in seiner üblichen Gestalt, als Mensch mit Feder auftritt, erhält er in Ombos regelmäßig die genannten Beiworte: ,Schu, Sohn des Re, Horus der Kämpfer' (I, 101 = Nr. 126; ebenso I, 224 = Nr. 286 usw.). Oder I, 219 = Nr. 281:

,Schu, Sohn des Re, Abbild des Atum, der Kämpfer des Allherrn'.

[1] Als Lichtgott wird er zum Vertreter des Tagesgestirns, zum Mond; wie O. I, 332 ,dessen Leib als Mond den Kreislauf vollführt'.

3. So haben wir es denn auch anders zu werten, wenn uns die Inschriften berichten, Schu habe in Ombos die Feinde seines Vaters Re vernichtet. Es ist das wie in Edfu die Auslegung der Kämpfe, die der Horusgott einst gegen seine eigenen Feinde bestand. Man lese nur die beiden Texte nach, die J. 56 und 58 wiedergegeben sind; sie lassen keinen Zweifel, daß diese Angleichungen an Schu rein äußere sind. Man könnte überall seinen Namen tilgen und den des alten Horus einsetzen, ohne den Bericht im geringsten zu verändern. Zwei weitere Kampfberichte, die im folgenden in Übersetzung gegeben werden, bestätigen diesen Eindruck vollkommen. O. I, 148 = Nr. 194:

‚Dieser Distrikt heißt *Nb.t*; Re gelangte zu ihm, als er von Elephantine her kam; er verbarg sich (hier) vor jenen Aufständigen. Schu aber war an diesem Orte in seinem Namen ‚Horus der Große'. Re sprach nun zu Thot: ‚Es soll mir einer von den Göttern namhaft gemacht werden, der gegen diese Feinde zieht, ein Gemetzel unter ihnen anrichtet und keinen von ihnen am Leben läßt.' Da entgegnete Thot: ‚Haroëris, der an diesem Orte ist, ist Schu, der Sohn des Re; er ist der „Herr des Gemetzels" auf der ganzen Erde. Er soll gegen sie ziehen und ein großes Blutbad unter ihnen anrichten'. Da wurde er vor Re gerufen und Re verlieh ihm seine Kraft. Da wandelte sich Schu in Horus, den *Tmꜣ-ꜥ*, und zog gegen seine Feinde. Er kämpfte mit den Widersachern seines Vaters Re und vernichtete sie sogleich an diesem Orte. Da freute sich Re gar sehr über das, was ihm sein Sohn Schu getan hatte. Er war groß dadurch über die Götter und gewaltig über die Neunheit, darum nennt man Haroëris den Schu mit Namen an diesem Orte.' O. I, 332 = Nr. 449:

‚Es kam Re zu dieser Stätte im Osten des Ombos genannten Ortes, indem Thot und Horus hinter (bei) ihm waren, um die Feinde zu suchen, die dort waren. Es ging Re zum Tempel von Ombos, dem Palast des Haroëris ... Da sprach Re zu Thot: „So geh ... und suche die Feinde an diesem Ort." Da machte sich dieser Bote auf und fand 257 Feinde dort am Ufer des großen Sees, indem 8 *rwḏ* vor allen Soldaten[1] um sie herum waren. Sie waren am Ufer des großen Sees gelagert und lästerten mit ihrer Zunge gegen ihren Vater Re.[2] Es war aber dieser Späher (der Bote Thot) am Flußufer. Er kehrte dann zu Re zurück mit der Nachricht vom Verhalten der Feinde. Da sagte Re zu Thot: „Welcher Gott unter den Göttern soll mir nun gegen diese Feinde ziehen, daß er ein Blutbad unter ihnen anrichte und keinen von ihnen am Leben lasse?" Und Thot sprach zu Re: „Haroëris, der an diesem Orte ist, Schu nämlich, der Sohn des Re, Herr des Gemetzels ist er auf der ganzen Erde. Laß ihn gegen sie ziehen, daß er das Gemetzel unter ihnen anrichte." „Da wurde er nun vor Re gerufen und Re gab ihm seine Kraft, und stattete ihn aus mit Waffen und jeglicher Kampfrüstung. Da wurde sein Angesicht zornesrot und seine Majestät ergrimmte. Er bewegte seine Glieder und rannte ... gegen jene Feinde ... zürnenden Herzens, seine Widersacher zu schlagen ..." ...' Eine Ergänzung, die den Verlauf des Kampfes schildert, findet sich I, 127. Darnach trug er neben Bogen und Pfeilen in der Rechten das Messer, die Waffe des Gottes von Letopolis, dessen Mythus vielleicht nach Ombos verpflanzt wurde (?).

4. Gelegentlich hat andererseits der Luftgott Schu auf Haroëris abgefärbt. Daß Haroëris oft als Löwe erscheint, braucht keine direkte Folge dieser Annäherung zu sein, denn auch der Gott von Letopolis ist als Löwe bekannt, ebenso der von Sile. Wir werden allerdings auch hier eine Einwirkung des Löwenkultes im Delta annehmen müssen. Anders liegt die Sache, wenn Haroëris zu dem Gott wird, der einst Nut und Geb trennte: II, 7 = Nr. 518 ‚Haroëris auf dem großen Sitz,

Schu, der sich ausstreckt,
indem er den Himmel von der Erde trennte.'

Mit der Variante II, 19 = Nr. 541: ... ib.: ‚Haroëris, Schu, der sich ausstreckt ..., aus dessen Munde die vier Winde kommen.'

Endlich wird er gar zu dem Kinde Schu und seine Genossin zum Kinde Tefnut. II, 101 =

[1] I, 127: ‚indem alle ihre Soldaten um sie waren'; so müssen vorher nur die Anführer gemeint sein.

[2] ... sic? ...

Nr. 666: ‚Ombos ist das Gemach o. ä. ... der beiden Kinder in ihrem Namen Haroëris und schöne Schwester.' Diese beiden Kinder sind die vorhergenannten ... ‚Augenkinder' Schu und Tefnut.[1] Allmählich hat sich ja überhaupt die ganze Götterfamilie von Heliopolis in Ombos häuslich niedergelassen; ein klassisches Beispiel für dies spätere Eindringen bietet I, 313 = Nr. 423, wo als Götter von Ombos angeführt sind: Haroëris, Sobek, Schu, Sohn des Re, Tefnut, die schöne Schwester, Gebk, Nut, Hathor.

5. J. 56ff. wurde gezeigt, welche Rolle die Legende von der Göttin, die aus der Fremde kam, in Ombos spielte. Die ausdrücklichen Beziehungen auf dieselbe sind, wie ich jetzt sehe, noch bei weitem häufiger, ganz abgesehen von den zahlreichen Anspielungen. Aus dem, was über die Rolle des Schu in Ombos festgestellt wurde, ergibt sich nun für den Mythus des Tempels eine wichtige Folgerung. Nicht Schu, der Sohn des Re aus Heliopolis hat die Ferne gebracht, sondern Schu, der Kampfgott, d. i. der Schu genannte alte Horusgott von Ombos. Und weiter müssen wir entsprechend einen ganz ähnlichen Werdegang für die Göttin selbst annehmen. Nicht die Tefnut von Heliopolis, sondern die löwengestaltige Genossin des Haroëris ist aus der Ferne gekommen und zur schönen Frau des Gottes von Ombos geworden. Ja wir werden sehen, daß der Gott sie im Grunde gar nicht seinem und ihrem Vater Re brachte, der eben weder sein noch ihr Vater ist, sondern sie aus der Ferne für sich selbst heimholte, wie einst Horus sein Auge sich kämpfend zurückbrachte.

Aber auch hier hat die Legende vom fernen Kinderpaare Schu und Tefnut, wie sie uns aus dem Apophisbuch bekannt ist, auf die Ombossage abgefärbt. Siehe unten V. C.

6. Zum Schlusse seien noch einige in den Inschriften vertretene Auffassungen des Haroëris angeführt, die für unsere Fragen von Bedeutung sind.

1. Bei dem vordringenden Osiriskult wird Haroëris nicht nur zum Bruder und Schützer des Gottes von Busiris, sondern auch dessen Sohn und Rächer; vgl. O. II, 67: ‚Es kam der Sohn des Isis, um seinen Vater zu schützen in diesem Gau, in seinem Namen Haroëris, Herr von Letopolis.'

2. Wie Onuris (oben S. 11) ist auch Haroëris der gerechte Vezier; vielleicht ist er das auch im Gefolge der Legende geworden (siehe 3). So II, 19 = Nr. 541 und II, 58 = Nr. 603 ... ‚Haroëris, der herrliche Vezier, der das Recht richtet und die Götter mit seinen Entscheidungen erfreut'.

3. Endlich gilt Haroëris als trefflicher Arzt oder Oberarzt. Seine Kunst zeigte er am kranken Re:

... sic ?

‚Re rief seinem Ka beim Unheil,
und er rettete ihn vor seinen Kindern.
Er drang in den Leib ein[2] und wurde ihm der Oberarzt.
Er heilte seine Krankheit an seinen Gottesaugen (*nṯrjt*)'.

Auch nach zwei anderen Stellen handelt es sich um eine Krankheit der Augen des Gottes II, 230 = Nr. 852: ... ‚der die beiden Augen seines Vaters Re heilte'; I, 147 = 193: ‚Haroëris von Ombos und Letopolis,

der gute Arzt seines Erzeugers,
der die Krankheit seines Schöpfers heilte,
der seine Augen bildete an diesem Orte.'

Hier haben wir, wie später dargelegt wird, den Einfluß von der Sage der fernen Sonnenkinder (= Augen) und dann die Übertragung des Mythus von Horus mit den beiden Augen auf den Gott von Heliopolis. Ursprünglich galt ja Thot als der Arzt des Horusauges, da er dieses

[1] Siehe unten unter V C b 2.

[2] Oder: ‚die in seinen Leib eingedrungen waren' [Sethe].

brachte und einsetzte. Jetzt, da Haroëris selbst das Auge Re bringen muß, ist er der Arzt seines Vaters geworden.

4. Hierakonpolis.

α) Der oberägyptische Reichsgott Horus.

Als das alte Kultbild von Nechen wurde schon oben S. 14 der Falke mit der Doppelfederkrone erwähnt, der auf einem Untersatz hockt. Dieselbe Gestalt finden wir hier auch in der spätesten Zeit wieder. Als erscheint der autonome Distrikt von Hierakonpolis (Brugsch, Dict.géogr., S. 708 = Rec. III, 65). Daneben treten als Varianten auf (Brugsch, l. c., S. 673 = Rec. III, 65), (O. II, 258 = Nr. 896; D. G. I. III, 64) und L. D. IV, 68 (vgl. Pyr. 296).

Es bedarf keiner Erwähnung, daß wir in dem Gott von Nechen den echten alten Falkengott, den Reichsgott aus der Zeit der Horusverehrer vor uns haben. Auf seinen oberägyptischen Machtbezirk weist in Ombos die Schreibung mit hin. Übrigens tritt der Gott nicht als ‚Horus der Ältere', sondern einfach als ‚Horus von Nechen' auf,[1] so wenigstens immer in Edfu. In dem Heiligtum bei Elkab L. D. IV, 68 könnte man in der Beischrift zu dem mit der Doppelkrone geschmückten Falkengott das vielleicht nach Analogie von Ombos *Ḥr-wr* lesen; ebenso ist die Lesung nicht ganz gesichert D. G. I. III, 64, wo Hathor als Göttin von Elkab das Geierweibchen ist, ‚die den Horus (Haroëris?) mit ihren Flügeln beschirmt'.

Als den alten Kampfgott sehen wir Horus von Nechen O. II, 258, wo er *tmꜣ-ʿ* genannt ist; ebendort als Königsgott: ‚Du (resp. der mit ihm identifizierte Gott von Ombos) bist der König der Götter auf dem *śrḫ*-Throne'.

Zu den großen Feierlichkeiten, die im Monat Epiphi in Edfu stattfanden und bei denen die Erinnerung an die alten Siege erneuert wurde, war auch Horus von Nechen geladen: ‚Es kommt der Horus von Nechen aus seiner Stadt nach *Wts-Ḥr*' (Brugsch, Festkal. Taf. X). Dabei wird der Spieß des Gottes in der Prozession getragen, und der Graf von Nechen muß beim Landen den Vorderstrick der heiligen Barke fassen. Im -Gemache von Edfu wird er neben dem Horus von Letopolis, dem *ḫntj-ỉrtj* und dem *Ḥr-mrtj*, verehrt. Hathor von Dendera erscheint in seinem Bezirk als ‚die „Leiterin“ (kämpfende Stirnschlange) des Horus' [D. G. J. III/64].

β) Horus von Nechen und Schu.

Leider fließen die Quellen zu spärlich, um sich ein genaues Bild von der Entwicklung des Gottes in Hierakonpolis machen zu können. Vor allem steht es nicht fest, ob auch er eine Angleichung an den Gott von Heliopolis erfuhr. Sicher dagegen ist, daß er den zweiten Weg der Horusgötter ging, der zu Schu hinführte. So nennt ihn R. E. II, 75:

‚Horus von Hierakonpolis in Edfu verehrt,
Sohn des Re, von der *mꜣʿ.t* lebend,
groß an Gunst unter Göttern und Göttinnen.'

Die letzten Titel teilt er mit Schu-Haroëris, sie werden auch R. E. I, 308 wiederholt: ‚Horus, Herr von Hierakonpolis, . . . groß an Gunst unter den Göttern', sowie ib. I, 147 mit der Fortsetzung ‚Schu der Große, der älteste Sohn des Re'. So ist Haroëris von Ombos in Nechen ‚Schu, Sohn des Re, groß an Gunst unter den Göttern, in deinem Namen Horus, der Held' [O. II, 258 = Nr. 896].

Auch hier hat Schu auf Horus abgefärbt, er wird zum Himmelsstützer und Windgott. R. E. I, 497 reicht ihm der König den .[2] Der Opfernde

[1] Wie in den Pyramidentexten 296a: (W.) (T.); 2011 d: Schreibvarianten später Zeit: ; ; ; ;

[2] Wohl als sein eigenes Symbol. Siehe oben S. 4.

heißt als Abbild des Gottes ‚Erbe des Re, aus seinen Gliedern hervorgegangen, der seinen (des Re) seinem (des Re) Sohn bringt'. Die Titel des Horus lauten:

‚Horus von Nechen, Schu in Edfu verehrt,
groß an Gunst unter den Göttern,
der große *Ḥḥ*, der Älteste, der die *Nn.t* trägt,
der Wind in der Nase der Götter.'

γ) Die Genossin des Gottes.

Wir finden in dem Heiligtum bei Elkab (J. 86/87) die Tefnut als die Göttin, die aus Bugem nach dort zu ihrem Hause gebracht worden sein soll;[1] Hathor heißt in Elkab ‚die Gottesschwester des Schu' (D. G. I. III, 63).[2] Es ist zweifellos, daß wir diese Benennungen genau so zu werten haben wie die parallelen Bezeichnungen des Horus von Nechen als Schu. Soweit diese Tefnut hier in der Legende auftritt, ist sie nur in gleicher Entwicklung für das Auge eingetreten (die Stirnschlange und Löwin), das einst von seinem Herrn getrennt und ihm zürnend, besänftigt zurückgebracht wird; dabei fand wie allgemein eine Angleichung an die Lokalsage von This statt. Wir sehen unter V C, wie die ferne Göttin denn auch in einem Legendentext der Nechbet angeglichen, Uräus, Sechmet genannt wird, der Thot den Weg weist und die er wieder gnädig stimmt.

Daß Haroëris nach O. I, 332 ihre Krankheit heilen soll, erweist sie als Göttin des linken Horusauges, das einst krank und schwach wurde, aber geheilt zu seinem Besitzer zurückkehrte [s. unten V C,].

5. Erment-Theben.

α) Month-Horus.

1. Die Ombosliste sagt bei Theben: ‚Der das Gebiet in Theben betrat, indem er die Majestät des Amon in seiner Kapelle erfreute'. Ähnlich in der Gauliste O. II, 253 = Nr. 886: ‚Es kommt der König zu dir (Haroëris) *Ḫntj-ỉrtj* in Theben . . . du bist

der König der Götter, der auf dem Throne sitzt,
der *Ḫntj-ỉrtj*, der in Theben ist,
schirmt deine Majestät in seiner Kapelle.'

Es ist außer Zweifel, daß Haroëris hier in der Gestalt des Month zu denken ist. Man vergleiche die parallelen Stellen aus Theben, Z. 13:[3] ‚Month-Re . . . der Oberägypten erreichte und Theben erblickte . . . der sich niederließ auf dem Throne seines Vaters Re.' Ähnlich Z. 6/7 siehe unten. Man beachte, daß in den Kalendervorschriften von Ombos auch eine Fahrt des Gottes nach Theben vorgesehen war; II, 52 = Nr. 596: ‚Im dritten Monat der Winterjahreszeit, am neunten Tage

Prozession dieses Gottes am Feste des Einzuges in seine Stadt,
nachdem er in der „Stadt“ (Theben) gewesen war.'

2. Daß der Gott von Hermonthis dem Kreis der alten Horusgötter angehört, bedarf keiner eigenen Beweisführung. Schon seine ständige äußere Erscheinung: Falkenkopf und Krone kennzeichnen ihn schon als einen derselben; und

[1] J. 87 muß es übrigens heißen: ‚*Ḥw* (nicht Schu), Sohn des Re, der die Große in Frieden brachte.'

[2] In der Osirislitanei D. G. I. III, 4 wird bei Elkab die Tefnut zweimal als Göttin des Gaues genannt: ‚Seine Mutter Tefnut schirmt ihn.' ‚Deine Mutter Tefnut ist zum Schutz hinter dir.'

[3] Zettelnummer des Wörterbuchs, unpubliziert nach Sethes Abschrift.

stärker wie bei ihm kann ihr Charakter als Götter der Schlachten nicht hervortreten. Er ist der typische Kriegsgott, mit dessen Schwert der König seine Feinde vernichtet. Er ist ‚Month, der Sieger‘, auch er ist identisch mit dem ‚Mit erhobenem Arm, der seine Feinde schlägt, . . . Horus, der Kämpfer‘ (Z. 79/80); oder ‚Der Held an der Spitze seiner Soldaten‘ [L. D. IV, 65 a].

β) Month-Re-Amon.

1. Die Angleichung des Month an Re gibt sich schon in seiner häufigen Bezeichnung kund. In Theben ist er der geworden, oder Month . . . Horus-Re, der Horizontische (Z. 36, 73). Edfu R. I, 574: . Ausdrückliche Gleichsetzungen Z. 36: ‚Month, Herr von Erment . . . Re in seinen Gliedern, Atum in seiner Gestalt und Allherr in allen seinen Formen.‘

2. Parallel damit läuft seine Gleichsetzung mit Amon, der ja als Amon-Re ebenfalls mit dem Sonnengott identifiziert wurde.[1]

Man beachte aber, daß er dabei als ‚Amon der Große‘ erscheint. So Z. 57: ‚Month-Re, Herr von Theben, Amon-Re als aufblühender Jüngling, der seinen Leib verbarg als „Amon der Große“.‘ Ebenso Z. 74. Es ist von Bedeutung, daß in Ombos, wie wir sahen, Haroëris eben mit diesem Großen Amon identifiziert wurde, und zwar besonders als Haroëris auf dem großen Sitze. Z. B. O. I, 189 = 251.

sic?

‚Haroëris, der auf dem großen Thron sitzt,
Amon der Große, der Herr des Landes Oberägypten.‘

Ebenso I, 343 = Nr. 466 usw. Ja I, 140 = Nr. 182 heißt Ombos gar ‚Heiliges Gemach des , dessen Namen verborgen ist, nämlich Amons des Großen, des Herrn von Oberägypten‘; und I, 313 = Nr. 423: ‚Jubiläumsgemach des Haroëris, der auf seinem großen Sitz ist, des großen Amon, des Herrn von Oberägypten.‘ Daneben kommt auch die Angleichung an Amon-Re vor, wie I, 39 = Nr. 36: ‚Ich komme zu dir, Amon-Re, Haroëris *ḫntj-irtj*.‘ Es steht übrigens zu vermuten, daß die Bildung *'Imn-wr* dem *Ḥr-wr* entspricht und somit nicht Amon der ‚Große‘, sondern Amon der ‚Ältere‘ zu übersetzen ist. Darauf weist ja auch der oben in Zettel 57 angedeutete Gegensatz: Jüngling-Amon-*wr* hin. Es paßte das auch trefflich dazu, daß im thebanischen Gau anfänglich eben Month der Hauptgott und Erment die Hauptstadt war, das *'Iwnw* von Oberägypten, während Theben erst spät zu seiner Bedeutung gelangte. In dem Titel ‚Amon der Ältere‘ käme diese historische Aufeinanderfolge zum Ausdruck.

γ) Month als Sohn des Re.

So wie Month mit Re wie mit Amon identifiziert wird, erscheint er andererseits auch als Sohn beider. Z. 6 kam er nach Theben, dem Erzeugerhaus seines Vaters, um das Königtum in Karnak in Besitz zu nehmen, . . . und verwaltet das Amt seines Erzeugers, . . . die Bewohner von Theben rufen aus: ‚Du bleibst bei uns auf dem Thron deines Vaters.‘ Ganz ähnlich Z. 13, s. oben.[2] Nach Z. 17 wirft er die Feinde des Re nieder, und der König als sein Ebenbild ist ‚Month der Held, der die Feinde seines Vaters niederwirft‘. Z. 39: ‚Horus der Held, mit dem Speer versehen . . ., der die Feinde seines Vaters Re niederwirft.‘

Dasselbe Bild erhalten wir noch deutlicher in Erment. Der Sohn des Month, dessen Geburt in der Cella L. D. IV, 60 ff. dargestellt ist, tritt meist in einer doppelten Form auf, als ‚Horus-Re, das Kind‘ und ‚Horus-Schu, das Kind‘. Da das Kind immer nur als Ebenbild des Vaters gedacht ist, entspricht es in seiner ersten Gestalt dem Month-Re, während die zweite einen Month als Sohn des Re, einen Month-Schu voraussetzt. Das wird denn auch l. c. 63 bestätigt:

[1] Die frühere Angleichung des Amon an den oberägyptischen Horus gibt sich darin kund, daß er, wie sein Nachbar Min, von ihm den Kopfschmuck, die beiden hohen Federn, übernahm.

[2] Vgl. Z. 65 ‚der Karnak in Besitz nahm, um auf dem Thron seines Erzeugers zu herrschen, der sich niederließ auf dem Sitz des „*Imn-rnf*“.‘

‚Horus-Schu, das Kind, der sehr große Erstgeborene des Month,
das heilige Kind in Hermonthis,
der auf dem Thron seines Vaters *św3ḏ-b3* [Schu] erglänzt,
auf den Armen seiner Muttter *'Inj.t*‘

Bedeutsam ist, daß dieser junge Horus [Month]-Schu stets als Diadem die Vierfederkrone des Onuris trägt. Es kommt eben darin zum Ausdruck, daß er wie Month nicht als der alte Luftgott Schu, sondern als Schu der Held, Onuris, zu fassen ist, wie das, auch in Ombos festgestellt wurde.

Bestätigt wird dieser Zusammenhang durch die Darstellung R. E. I, 574; dort steht neben Month-Re-Horus, dem Horizontischen, ‚dem Starken, groß an Macht‘ als Gemahlin die Löwin ‚*Mḥ.t*, die Tochter des Re in Edfu, Stirnschlange am Haupte des Horizontischen, Sechmet die Große, . . . Diadem auf dem Haupte ihres Schöpfers‘. Als ihr gemeinsamer Sohn steht dabei ‚Horus das Kind, der Sohn der *Mḥ.t*, großer Gott in Edfu‘.

L. D. IV, 14, wo im Chonstempel von Karnak die verschiedenen Götter als Mondgestalten auftreten, sehen wir neben Chons-Re (Falkenkopf mit Mondscheibe), Chons-Thot (Ibiskopf mit Mondscheibe) und dem gewöhnlichen Bilde des Chons (Menschenfigur mit Mond) auch einen Chons-Schu, und zwar bezeichnenderweise in der Gestalt des Month, d. i. mit Falkenkopf und der *Šwtj*-Krone. Er trägt u. a. die Titel ‚der Falke auf dem Königsthron, dessen Namen man Ka des Königs nennt‘; vgl. L. D. IV, 5 d.

Im Osiriskreis wird auch Month zu dem Isissohne, wie Piehl, Inscr. II, 136: ‚Month . . . Harsiese am Sitz des Erstechens‘. Vgl. auch Theben Z. 13.

δ) Tuphium und Asphynis.

Für die Ausbreitung des Kultes des alten Horus in der Nähe von Erment zeugen die beiden autonomen Distrikte Asphynis auf dem Westufer und Tuphium im Osten, Erment gerade gegenüber, die beide Horus als Schutzgott haben, sie heißen , resp. . So Brugsch l. c. S. 674 und jetzt Ombos II, 259 = Nr. 898, wo bezeichnenderweise in der Prozession nicht zwischen Sobek und Haroëris gewechselt wird, sondern letzterer beide Male erscheint. Er heißt in Asphynis: ‚Du bist der . . . große Löwe im Westen . . . dein Auge wird dir *śip* gemacht, man jubelt dir zu, Horus der Held ist dein Name.‘ In Tuphium: ‚Horus des Ostens, der im östlichen Horizont aufgeht, Re an der Spitze des Westgebirges . . . du bist der Herr der beiden Augen am Morgen und Abend . . .‘

6. Ḳus.

α) Als ein Hauptkultort des oberägyptischen Haroëris muß Ḳus angesehen werden, denn schon in der ältesten Zeit gilt es als der Sitz des . Das sind keine gelegentlichen Benennungen, wie Steindorff annimmt,[1] sondern feste Titel, die sich bis in die späteste Epoche bewahrten. O. II, 284 = Nr. 928 wird ein Weinopfer dargebracht vor ‚Haroëris, der Herr von Oberägypten, der große Gott in Ḳus verehrt‘. Ebenso R. E. I, 311: ‚Haroëris, Herr von Oberägypten, großer Gott, Herr von Ḳus, trefflichen Herzens, Schützer der Götter, guter Schirmherr, der für seine Mutter eintritt und der Trauer seiner Geschwister ein Ende macht‘.

Hier in Ḳus soll nach der Tradition Haroëris geboren sein. L. D. Text II, 192 ist Haroëris in Dendera der ‚Herr von Letopolis, in Ḳus geboren, Sohn der Einen, von der Zweiten

[1] Steindorff, Die ägyptischen Gaue und ihre politische Entwicklung, Abh. der sächs. Ges. d. W., Bd. 57, S. 881.

zur Welt gebracht‘ usw. Von Hathor-Isis ebendort sagt L. D. IV, 53:

‚Sie wurde geboren im Haus der *nb.t* (Dendera),
ihr Bruder wurde in Theben geboren,
ihr Sohn [Horus] in Ḳus,
und ihre treffliche Schwester (die Nephthys) in Diospolis.‘

Dieselbe Angabe findet sich D. Bg. 14 wieder. Als seine Mutter gilt die *Ḥḳ.t*. Hinter ‚Haroëris, dem Herrn von Oberägypten‘ findet sich O. I, 119 = Nr. 155 eine Göttin mit Frauengestalt und *Šwtj*-Krone, die folgende Titel führt:

sic?

‚*Ḥḳ(3).t* die Große, an der Spitze des Gemachs der beiden Augen,
die Gottesmutter . . . in Ḳus,
Špš.t die Große, die die Götter gebar,
ʾIp.t die Große, die ihr(e) Kind(er) darnach gebar, indem es die beiden Länder als Herr beerbte.‘

Ferner wiederholt in Ḳus selbst: Champ. Not. II, 292; ebenso bei einem Weinopfer ibid.

Die betonte Bezeichnung des Gottes von Ḳus als Herr von Oberägypten und die Legende der Geburt des Haroëris in Ḳus wird ohne Zweifel auf eine besondere politische Bedeutung zurückgehen, welche die Stadt zur Zeit des oberägyptischen Reichs-Horuskultes hatte. E. Meyer bespricht in seiner Geschichte des Altertums (§ 209) die auffallende Tatsache, daß das große Grab von Negade, in welchem vielleicht Neithotep und auch Menes bestattet sind, so isoliert und fern der Residenz This liege, und vermutet, daß vielleicht in Ḳus der eigentliche Sitz der Regierung gewesen sei, ‚worauf sonst freilich keine Spur hinweist‘. Die Spuren sind jetzt deutlich.

Ich denke, wir müssen nach der konstanten Überlieferung und deren Wertung in ähnlichen Fällen annehmen, daß eben Ḳus einmal der Hauptsitz des oberägyptischen Horusreiches war, und man hat eben hier, wenn man die Legende von seiner Geburt so deuten darf, den Falkengott zuerst den ‚Herrn von Oberägypten‘ genannt.[1]

Noch bedeutsamer ist die Notiz in Ombos O. I, 332 = Nr. 448. In dem Hymnus auf Haroëris heißt es: ‚Er erhob sein Auge in Letopolis, und vereinigte die beiden Länder im „Gemach des Horus“.‘ Nun kommt dies Gemach des Horus zwar auch als Name anderer Heiligtümer vor, aber an dieser Stelle kann es wohl nichts anderes als die Bezeichnung von Ḳus sein, als die es ja in Ḳus selbst belegt ist: Brugsch, Dict. géogr. 511. Sonst kämen noch in Betracht Ombos selbst, Edfu und Sebennytos, die als dem gleichen Horus angehörend alle auch ‚Heiligtum des Horus‘ heißen können. Sebennytos scheidet von vornherein aus, da es in Ombos beim Haroëriskult sonst nie genannt wird, außer in den Gaulisten; ebenso Edfu, von dem das Gleiche gilt; und endlich Ombos selbst, da einmal wohl ‚an diesem Orte‘ stehen müßte, wie bei allen parallelen Stellen, und außerdem würde in den so häufigen Namenlisten von Ombos, die jeweils auf frühere Vorgänge anspielen, auch dieser wichtigen Tatsache gedacht sein, daß er hier die Vereinigung der beiden Länder vollzogen habe. In zahlreichen Stellen dagegen erscheint gerade Ḳus neben Letopolis als Kultort in der Parallele genannt wie I, 171, = Nr. 222; I, 370 = Nr. 494; I, 119 = Nr. 155 und in der oben zitierten Stelle L. D. Text II, 192. So darf demnach mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden, daß hier Ḳus als der Sitz der Vereinigung der beiden Länder durch Haroëris gilt. Man vergleiche auch den Schluß der oben zitierten Titulatur der *Ḥḳ.t*, nach der sie ihren Sohn zum Herrn und Erben der beiden Länder gebar, sowie die Titulatur des L. D. IV, 7g als

[1] Nach Ansicht Sethes wird Haroëris von Ḳus ‚Herr von Oberägypten‘ genannt, weil sein Kultort in der Nähe von Ombos des Seth, der alten Residenz, lag. Doch genügt m. E. diese lokale Beziehung allein nicht zur Erklärung der Rolle, die der Gott von Ḳus spielt, wenn nicht sein Kultort auch politisch Ombos ablöste.

Harsiese gefaßten Gottes von Ḳus: ‚König der Götter, groß an Königtum‘.

β) Als Bild des Gottes geben uns die Pyramidentexte den , d. i. den hockenden Falken mit der *Šwtj*-Krone. Auch in der Spätzeit finden wir ihn nach Ausweis des Tempels von Ombos noch ganz als den alten Falkengott, mit dem von Letopolis und Ombos selbst identisch. I, 370 ist der ‚Haroëris der Herr von Oberägypten, der große Gott, der in Ombos verehrt wird‘ zugleich der ‚der vorn die beiden Augen hat, der in Ḳus verehrt wird, der vorn die beiden *wdȝtj*-Augen hat, der Herr von Letopolis‘. Champ. Not. l. c. ist er (verbessere in) *Nnwn* genannt, als welchen wir auch Haroëris von Ombos sahen, J. 57, 60.[1] Haroëris von Letopolis gilt ferner als erster Dekan, *Knmt*-Knumis (siehe unter Letopolis), wie uns Ombos lehrt; als *Knmt* bezeichnen aber auch die Inschriften von Ḳus den dortigen Lokalgott (Champ. Not. l. c.).

γ) Daß der Re-Kult auch auf Horus von Ḳus eingewirkt hat, ist trotz des dürftigen Materials noch deutlich. Und zwar sehen wir auch hier die zwei Wege eingeschlagen. Zunächst die Gleichsetzung mit Re. Sie geht aus der Bezeichnung hervor, die uns in dem Priestertitel Brugsch l. c. 866 erhalten ist

Aber auch die Angleichung an Schu läßt sich belegen. Champ. l. c. ist Haroëris der *ʿȝ-pḥtj* der Götter, der große Löwe, der Herr von Letopolis, der *Šmśw*‘, aber hier wohl als Sohn des Geb (siehe Letopolis); auch als braucht er noch nicht Schu gleichgesetzt zu sein, denn das ist auch der Name des Gottes von Letopolis da, wo keine Beziehung zu Schu zu ermitteln ist. Heißt er aber in der Omboslist ‚Schützer seines Vaters und seines Bruders‘, so ist unter dem Vater doch wohl Re zu verstehen. Wenn ferner Petrie, Koptos 20 [Urk. II, 63] ein ‚Priester des südlichen und nördlichen Löwen und des Löwenpaares, der Kinder des Re in Ḳus‘ genannt ist, so kann von dem Löwenpaar Schu und Tefnut als Schu wohl nur eine Form des Haroëris verstanden sein, wie ja auch Ombos in gleicher Weise ‚Gemach des Löwenpaares‘ heißt (I, 313 = Nr. 423),[2] die Götter selbst, die sind (I, 314 = Nr. 424). Ein gleiches läßt sich auch indirekt erschließen. Horus von Ḳus gilt als völlig identisch mit dem Gott von Ombos, und da letzterer so sehr mit Schu verschmolzen wurde, wird auch er selbst als solcher gegolten haben.

Für die Legende ist es von Bedeutung, daß in Ḳus die Begleiterin des Gottes, die ‚die Mutter des Gottes‘, so ‚*Bḥ.t*-Auge des *Nnwn*, Pupille des Re?, Kind lebend an Geburt‘ heißt.

Im Osiriskult ist auch Horus von Ḳus zu Harendotes geworden, wie die oben angeführte Stelle L. D. IV, 7 zeigt und die Geburtsangaben von Dendera voraussetzen.

7. Koptos und Achmîm.

α) Die ältesten Darstellungen des Min unterscheiden sich wesentlich von den späteren uns geläufigen. Seine von Petrie in Koptos gefundenen Statuen zeigen ihn als Mann (nicht mumienartig) mit der für ihn charakteristischen Haltung der linken Hand, während die Rechte frei herunterhängt.

Später sehen wir ihn mit den beiden hohen Federn, den rechten Arm erhoben. Da er später als eine Erscheinungsform des Horus erklärt wird, so hat er wohl von diesem, dem Haroëris von Oberägypten, dessen typische Krone erhalten. Die Pyramidentexte schreiben ihn , . Auf den Kopfschmuck weisen die häufigen Titel ‚Min, König, Horus der Starke mit hoher Doppelfeder‘ (R. E. I, 400); zugleich mit Hinweis auf seine menschliche Erscheinung: ‚mit schönem Gesicht, Herr der großen Doppelfederkrone, mit hoher Doppelfeder‘ (R. E. I, 391). Auch wird man in der Annahme nicht fehlgehen, daß

[1] O I, 171 Haroëris . . . ‚*Nnwn* in Ḳus‘. O. I, 300

[2] Oder ‚Ruhesitz des Löwenpaares‘ [O II, 101].

[3] Oder ?

die Änderung in der Haltung des rechten Armes[1] auf diese Angleichung an den Kampfhorus zurückzuführen ist; wohnte doch in seiner Nähe der Gott, der vor allem als der *Tmš-ʿ* gilt, der den Arm zum Stoß erhebt, der Onuris von This. Das Beiwort, das den Gott in seiner Haltung charakterisiert, fanden wir ja auch bei den anderen Falkenkampfgöttern (s. oben Seite 20). R. E. I, 399 ist Min der ,Horus mit erhobenem Arm'; ib. I, 403 ,mit erhobenem Arm, die Feinde vernichtend, starker Stier, seine Gegner schlagend'.

β) Die Gleichsetzung Min-Horus ist sehr alt und begegnet uns auf Schritt und Tritt. Einige Belege wurden schon unter *α*) angeführt. In der Gauliste R. E. I, 338 ist der Gott von Koptos ,Horus als Min, gerühmt in seiner Kraft'. In der Opferliste der Horusgötter R. E. II, 22 begegnen wir dem ; für Achmîm gibt die Osirislitanei M. D. IV, 73 an: ,Bist Du in *ʾIpw* . . ., so siehst du *Ḥr-nb* auf dem Thron der beiden Herren stehen'; die Ombosliste I, 332 (s. oben) gibt an, daß er in Koptos das Herz der Götter erfreue in seinem Namen Horus.[2]

Stets wird auch das Verhältnis des Gottes zum Königtum betont. Er ist Min ,der *nśwt*, Horus der Starke' (R. E. I, 15), er ist der ,König von Oberägypten, der in der weißen Krone erstrahlt' (ib. I, 393); ,Die große Doppelfederkrone ist auf deinem Haupte, du König der Götter' (ib. 394); als Ältester des *Wnn-nfrw* ,werden ihm die beiden Reichshälften in Memphis vereinigt' (ib. 394). Die Schreibung des Gaues von Koptos mit den beiden Falken wird wohl ähnlich zu erklären sein wie das ,Gemach der beiden Falken' oder ,der Sitz der beiden Götter' in Edfu (s. oben S. 22). Es kommt gewiß darin zum Ausdruck, daß Min und Horus die beiden Gottheiten des Gaues sind, daß also auch hier neben der Verschmelzung zu einer Gottheit der alte Lokalgott und der neue Reichsgott voneinander geschieden werden.

γ) Später wird Min auch zum Sonnengott von Heliopolis, zum Min-Re: ,Min-Re, Herr von Ipwʿ (L. D. IV, 79);[3] ,Min, Herr von *Śnwt* . . . großer Re im Horizont der beiden Länder' (R. E. I, 394). Andererseits wird Min gerade gerne als Stellvertreter des Tagesgestirns, als Mond bezeichnet. Das tritt besonders hervor in der Legende von seinem Auge, dem fernen Horusauge, das er in der Wüste sucht, das ihm gebracht wird, in dem er als Mond erglänzen soll. Nach der Gauliste R. E. I, 338 ist in Koptos ,das Horusauge (ferne Auge) heil an seinem Platze'. In *ʾIpw* ist in der Gauliste Denderas Hathor ,das schöne Horusauge' (Düm., Geogr. Inschr. III. 75), auf dem Gebirge bei Achmîm hat er das Auge gesucht (Kees, l. c.). Sein Auge ist die *Wpś-Rpj.t* (s. unten III, A, b und V, C, c).

8. Dendera.

α) Auch der im Tempel von Dendera verehrte ,Horus der Vereiniger der beiden Länder' muß der Zahl der alten Horusgötter zugerechnet werden. Sein eigentlicher Kultort ist das auf der Ostseite des Nil gelegen war. Von Hause aus war er kein Falkengott, aber der Horuskult hat so mächtig auf seine Gestalt gewirkt, daß er in seiner Entwicklung ganz zu einem der Horusgötter wird. Unter seinen Kultbildern in Dendera sind vornehmlich die hockenden Falken zu nennen, wie sie z. B. in Düm., Res. 34 abgebildet sind. In den Darstellungen tritt er meist als Mensch mit Falkenkopf auf, der als Diadem ausschließlich die Doppelfederkrone trägt, den Schmuck des oberägyptischen Horus. Er heißt der (z. B. M. D. III, 54), dessen *šwtj* den Himmel berühren (ib. III, 17). Dendera als sein Heiligtum nennt sich ,Haus des Herrn der Doppelfeder, der an der Spitze von Chatj ist'. Erscheint er so als einer der Reichsgötter von Oberägypten, so besagt sein Name Harsomtus, daß er gerade mit der Vereinigung der beiden Reiche in Verbindung gesetzt werden soll; er heißt ja auch einfach oder mit besonderem Titel ,der Falke, der die beiden Länder festsetzte, der Herr von Chatj' (L. D. IV, 69 a und sonst). Auch schildern ihn die Inschriften als Kämpfer und Sieger, der in Dendera mit seinen Gegnern rang und sie endlich niederwarf. Das Andenken an diese Kämpfe hat sich in den Festspielen von Chatj erhalten.

[1] Vgl. aber das Determinativ zu *š3w* Pyr. 1248 a.

[2] Im Gau von Achmîm ist das Gemach, in dem Harsiese geboren wurde; Gauthier, Bulletin de l'Institut 1904. Notes géographiques sur le nome Panopolite, III.

[3] Vgl. auch Kees, Das Felsheiligtum des Min, Rec. XXXVI, 1914.

β) Neben dieser Verschmelzung mit Horus läuft eine Angleichung mit Re einher, für die seine ursprüngliche Natur noch eine besonders günstige Vorbedingung bot. So wurde er zu ,Re-Somtus'. War er vorher als Horus der Gemahl der Hathor, so wird er jetzt zu deren Vater; und mehrere Male wird ihre wunderbare Geburt aus ihm geschildert.

Auch trägt er häufig die Sonnenscheibe mit dem Uräus statt der Federkrone, erscheint aber dann nie mit Falkenkopf, sondern als bärtiger Mann.

In anderen Fällen tritt auch er, wie die anderen Falkengötter alle, in ein Sohnesverhältnis zu Re. So nach der Auffassung in Edfu: ,Harsomtus, Abbild des Re, der auf seinem Throne ist' (R. E. I, 485), ,Harsomtus . . . der tapfere Held in Chatj, der seinen Vater erfreut mit seinen Feinden' (ib.). In Dendera ist dieser Übergang weniger häufig und scheint sich auf eine besondere Form des Gottes beschränken zu wollen, die sich von der gewohnten differenzierte.

Auch als Begleiter der aus der Ferne kommenden Göttin schildern ihn die Inschriften. So bei der J. 83 erwähnten Darstellung. Hier ist Hathor von Dendera ,die Herrin von *Pḫ.t* (Speos Artemidos), Tefnut, Tochter des Re, . . . schöne *Rpj.t*, die mit ihrem Bruder Schu, dem Sohn des Re, aus *Bwgm* kam'. Hinter ihr steht der Gott mit Sonnenscheibe auf dem Kopfe (s. oben), also Somtus; er führt die Titel ,Der Einzige, der an der Spitze von Dendera ist, der älteste Sohn des Re, der heilige Falke an der Spitze der „Stätte der Tefnut“, der große erstgeborene Sohn des Horizontischen, der große Gott, *Bḥdtj*, der Buntgefiederte'.

In gleicher Entwicklung finden wir Harsomtus als Stellvertreter des Tagesgestirns, als Mond.

9. Der Gau von Ḥebenw.

Alles, was wir in den Tempeln bei der Erwähnung des Gottes von *Mḥ* über dessen Wesen hören, zeigt ihn uns als den streitbaren Horusgott. Der (O. I, 62) hat hier in siegreichen Kämpfen seine Gegner niedergerungen. Hier, in liegt das ,Gemach des Triumphes' (M. D. II, 39 a), hier ist die Stätte der Siegesfreude (ib. und IV, 73). Horus ist hier der ,mit erhobenem Arm, der den vernichtete, der sich gegen ihn wandte, der die Feinde mit ihren Stricken fesselte' (ib.). Der Triumph über den Bösen wird so dargestellt, daß Horus als Krieger oder als falkenköpfiger Gott auf dem zu Boden geworfenen Feinde steht und ihn mit der Lanze ersticht. Der Feind erscheint dabei als Antilope, Stier[1] oder Nilpferd. In *Ḥbnw* liegt daher das (M. D. IV, 73 als Variante zu II, 39 a; ebenso D. G. I. III, 10; III, 89) ausgeschrieben (Brugsch, Dict. géogr. 920); der König ist hier der ,Sohn des *wntj*' Philae Pot. 1275.[2] So wird auch das Gauzeichen geändert, statt des alten steht nun ein Falke auf dem Rücken der Antilope (oder Ziege), um sie zu zerfleischen: ,Horus, Herr von Ḥebenw, der auf dem Rücken der Antilope steht' (D. G. I. III, 89). In Ombos ist Haroëris im

[1] Nach Edfu, unpubliziert ein ,ein weißer Stier'.

[2] Ob mit *wnd* zusammenzustellen?

Gazellengau ‚der heilige Falke, der auf der Antilope steht‘ (O. II, 256 = Nr. 892). Die Antilope, die in allen Tempeln nach besonderem Ritus geschlachtet wird, ist immer nur als der Feind des Horus von Ḥebenw gedacht; der Schutzdämon des Gaues spricht M. D. IV, 61: ‚Ich schlachte die Antilope vor Göttern und Göttinnen in allen Gauen, es ist nämlich Seth, der vernichtet wird‘.

Einen ausführlichen Bericht über die Kämpfe des Gottes gibt uns der Horusmythus von Edfu, der hinwiederum selbst erst recht verstanden wird, wenn man die zahlreichen zerstreuten Anspielungen der anderen Tempeltexte daneben hält.

Bei dem Kampfe wurde der Gott unterstützt von seiner Partnerin, die als Schakalin oder Jagdhündin den Bösen, die Antilope, zerfleischte. Hathor heißt in der Liste D. G. I. III, 89 bei dem sogenannten Gazellengau: ‚(Du bist) die ꜣs.t, die den *Nbtj* fesselte, die die Feinde des *wḏꜣ.t*-Auges schlachtete‘.

In diesem Text wird zugleich die Symbolik der Kämpfe angegeben. Tatsächlich werden ja die überall wiederkehrenden Berichte von den Kämpfen bei Ḥebenw auf irgendwelche kriegerische Ereignisse der Vorzeit zurückgehen, vielleicht, wie die konstante Bezeichnung des Horus als Sieger von Ḥebenw nahelegt, eben Kämpfe zur Zeit der Horusreiche. Hier finden wir ja auch wie in Ḳus als Mutter des Gottes die ‚Herrscherin an der Spitze des Siegesgemaches, . . . die ihren Sohn zeugte, daß er als Herrscher dastehe, die den Feind des „lebenden Auges“ vernichtete‘ (ib.).

Dann aber werden die Vorgänge so gedeutet, daß einst Seth das Auge des Lichtgottes, den schwindenden Mond, geraubt oder gestohlen habe, in der Gestalt einer Antilope (einer Ziege, eines Stieres oder eines Nilpferdes); aber Horus, mit dem Speer bewaffnet, habe ihn überwunden und ihm das geraubte Auge, das er verschluckt hatte, wieder aus dem Bauche genommen. Das Nähere siehe unten unter V. C c 3.

Bezeichnenderweise hat der Kult des Re sich auch der Überlieferungen von Ḥebenw bemächtigt, die dort stattgehabten Kämpfe werden als sieghafte Taten des Sonnengottes gepriesen: ‚Was er (Re) im *Ḥt-wr* (Bezeichnung des 16. Gaues oder einer Örtlichkeit dortselbst) tat, war, daß er die Feinde niederwarf im Norden des *Wnw*-Gaues‘ (Brugsch, l. c. S. 1132). Oder aber Horus gilt auch dort als Sohn des Re, der die Gegner seines Vaters in Ḥebenw besiegte. So die Ombosliste: ‚Der seinen Vater Re schützte in *Ḥt-wr*‘. Den gleichen Gedanken finden wir ja auch im Horusmythus von Edfu vertreten, wo Horus bei Ḥebenw die 142 Gefangenen dem Re zuführt.

10. Herakleopolis.

Als nördlichster der Kultorte in Oberägypten wird in der Ombosliste das ist der Gau von Herakleopolis erwähnt, wo ‚Horus die Feinde niederwirft‘. Seine Kämpfe in diesem Bezirke sind uns auch sonst bekannt; vgl. Meyer l. c. § 194. Ausführlich sind sie im Horusmythus von Edfu geschildert. Auch hier werden den Tempelberichten wirkliche Geschehnisse zugrunde liegen, die eine mythologische Ausschmückung erfuhren. Anders kann man wohl auch Philä, Phot. 553 nicht verstehen, wo bei Herakleopolis, der ‚Halle der Altvordern‘, der *Nbtj* abgewehrt wird. ‚der Speer ist in der Hand des Königs, er tötet seine (des Seth) Kumpane . . ., und sein schlachtet seine Feinde‘.

Geholfen hat ihm auch hier eine Kampfgöttin, bezeichnenderweise die unterägyptische Neith; Hathor ist nach der Gauliste M. D. II, 28 ‚die Neith, die den Apophis schlachtete in ihrer Gestalt einer Jungfrau‘. Die Parallele D. G. I. III, 98 hat ‚die Große, die den Apophis schlachtete in ihrer Gestalt einer Katze‘.[1]

Man vergleiche dazu, wie nach der Sage von der Vernichtung der Menschen gerade in Herakleopolis das Hauptblutbad angerichtet wurde; so hat denn auch hier der Held der Sage gewechselt, Re ist wieder in das Erbe des Horus

[1] Also ähnlich wie nach Totenbuch, Abschn. 22, Re den Apophis in Heliopolis in der Gestalt eines Katers schlachtete (vgl. Rel. Urk. I).

eingetreten. Es wird in der Ombosliste (O. II, 257) Haroëris bei Herakleopolis dem jungen Sonnengott gleichgesetzt, der auf den Hörnern der Kuh durch den Ozean getragen wird. Auch hier handelt es sich um eine ursprüngliche Horussage, die später auf Re gedeutet wurde; so gibt Pyr. 1131b an: ‚Als Horus aus der *mḥ.t-wr.t* hervorging.‘

11. und .

Es seien hier noch einige Gaue angeführt, die zwar in der Ombosliste nicht erwähnt werden, aber deutlich ähnliche Falkengottheiten verehrten wie die genannten:

α) Hierakon.

So vor allen , dessen Hauptstadt (R. E. I, 338), Varr.: und (M. D. II, 39a), (Brugsch, l. c. 507) ist, oder ‚Stadt des Falken‘; M. D. II, 39a: (= Hierakon; D. G. I. III, 82). Auch hier wird die Schreibung so erklärt, daß der Falkengott sich als Sieger auf den überwundenen Feind gestellt habe, der als Stier[1] oder Antilope bezeichnet wird. So in der Edfuliste (R. E. I, 338): ‚*Ḥr nbtj* als Falke auf der Antilope‘. Ebenso in der Osirislitanei M. D. IV, 73: ‚Dein Sohn ist der lebende Falke, der auf dem (Kopf des) *Smꜣ*-Stier steht‘. Var. D. G. I. III, 81.

Wir dürfen analog wohl auch hier in diesen mythischen Anspielungen den Niederschlag politischer Ereignisse erkennen. Hathor ist hier ‚Das Diadem des Horus des Horizontischen, . . . Königin in der Stadt des Falken, leicht die den Erben zur Welt brachte, die beiden Länder zu erobern‘ (D. G. I, l. c.). Hier wird das Fest des (sic) gefeiert (R. E. l. c.), hier steht nach der Ombosliste (O. II, 255) Haroëris, als Harsiese gefaßt, . . . ‚auf dem Thron seines Erzeugers, Seth ist abgewehrt und ist nicht mehr, der *wr*[2] begrüßt dich‘.

Als Kampfgenossin erhält Horus hier die *Mtj.t*: ‚Deine Schwester als *Mtj.t* hält dir Unheil fern‘ (D. G. I. III, 9; ebenso ib. III, 81).

β) Hipponon.

Der des Gauzeichens wird als der Horusfalke gedeutet, der die Flügel breitet: ‚Dein Sohn Horus fliegt mit ausgespannten Flügeln‘ (D. G. I. III, 12 bei Hipponon). Ombos hat entsprechend in der Gauliste ‚(Du, Haroëris, bist) Horus, der sich zum Himmel hebt, der das Firmament als *ʿpj* durchfliegt, in deinem Namen: „Öffner der Arme“ (Flügel‘; O. II, 256). Auch Hipponon gilt als Kampfplatz des Gottes; hier ‚wird er nicht müde, die Feinde des Osiris zu schlagen‘ (M. D. II, 39a, vgl. IV, 61). Als Genossin tritt dabei M. D. III, 94 die Uto auf, ‚die ihren Sohn säugte in dem oberägyptischen Uto-Hause‘. Daneben ist sie die ‚Herrin des Erbes? an der Spitze des *wḏꜣ.t*-Hauses,[3] die ihren Sohn großzog, daß er auf dem Throne stehe‘. Dann ist sie die ‚schöne Uto‘ auch die *Ḏd.t* an der Stätte der Tefnut‘.[4]

Unterägypten.

1. Heliopolis.

α) Es ist bedeutsam, daß O. I, 332 die in der Spätzeit übliche Reihenfolge der Gaue unterbricht und Heliopolis gleich nach Memphis nennt. Vielleicht ist das weniger auf das Bestreben zurückzuführen, eine rein geographische Ordnung einzuhalten, als auf die Bedeutung, die On in der Geschichte des alten Horusgottes hat.

[1] Vgl. die Schreibungen der Hauptstadt.
[2] S. oben und bei Letopolis; Name des Haroëris-Löwen.
[3] Dasselbe auch in Letopolis.
[4] S. unten unter *Ḏd.t*.

Es ist wohl sicher, daß bei der vorgeschichtlichen Einigung des Landes, die von Buto ausging, die Residenz ganz oder zeitweise nach Heliopolis verlegt wurde, in gleicher Erwägung, aus der später Menes den Mittelpunkt des Reiches von This nach Memphis verlegte: die Hauptstadt mußte eine zentrale Lage haben.

Unter V C c wird auf die Rolle hingewiesen, die Heliopolis im Kampf zwischen Horus und Seth spielt. Hier soll der Endsieg errungen und das Recht wieder hergestellt worden sein. Hier soll Horus-Onuris (unten d 3 α) das Königtum für ewige Zeiten erhalten haben, freilich nach der heliopolitanischen Fiktion durch Übertragung seitens seines Vaters Re.

Eine spezielle Erwähnung von Heliopolis in Verbindung mit Haroëris findet sich Pyr. 810: ‚Lebe . . . wie Horus an der Spitze von Letopolis lebte, als er die große *tpḥ.t* von Heliopolis öffnete.'

β) Die Liste O. I, 332 bezeichnet Haroëris als ‚Herr von Heliopolis, der die Iwsas beschirmt in seinem Namen Haroëris'. Wir können noch bestimmen, auf welchen Vorgang diese Angabe anspielt.

Unter V C c 3 wird nachgewiesen, daß das *šišn.t* = 6. Tag des Mondmonats so gedacht wird, daß an ihm die Göttin, die das linke Auge, respektive dessen Pupille bedeutet, ankomme, um sich als Schwester des anderen Auges [Schu] mit dem Lichtgott zu verbinden. Dabei mochten besondere *šišnt*-Tage im Jahr eine eigene Bedeutung haben, ähnlich einigen *psntjw*-Tagen, aber wesentlich für die Bedeutung des Vorganges an sich ist das nicht.

Nun spielt gerade Heliopolis eine besondere Rolle in der Geschichte des Horusauges, des *wḏ3.t*, dessen Füllung am 6. Monatstag dort begann [s. unten l. c.]. Es ist natürlich, daß die Göttin von Heliopolis mit diesen Feiern in Verbindung gesetzt wurde. So heißt Hathor dort nach der Gauliste D. G. I. IV, 119: ‚Er (Gau von Heliopolis) beschenkt dich jeden 6. Monatstag, du ... Gotteshand des Re.' ‚Iwsas, Auge des Re an der Spitze von Heliopolis, die ihre Gestalt vor Göttern und Menschen verbirgt.' ‚*Rpj.t*, Herrin von Dendera, die sich mit ihrem Vater vereint am Himmel Ägyptens.'

So gilt Iwsas-Hathor als jene ferne und wiederkehrende Göttin, als das Auge, das der Finsternis wieder entrissen und seinem Besitzer dargereicht wird. Horus-Haroëris aber ist der geborene Beschützer dieses Auges, das ja ehedem sein eigenes war, und in dieser Zusammenstellung gibt die eingangs besprochene Notiz der Ombos-Liste nur einen Sinn.

2. Letopolis.

Als wichtigster Kultort des Haroëris hat stets Letopolis gegolten. Umfangreichere Texte, die uns einen Einblick in das Wesen und Werden des dort verehrten Gottes tun lassen, sind uns eigentlich nur in Ombos erhalten, das uns ein ziemlich getreues Bild der Tradition des Hauptkultortes selbst geben wird; denn mit seinen Angaben stimmt aufs beste, was uns aus alter Zeit über den Gott bekannt ist und was die übrigen Tempel gelegentlich von ihm berichten.[1]

α) Der alte Falkengott.

Wir haben auch hier wieder einen typischen Vertreter des alten Falkengottes vor uns. In den Pyramidentexten spielt er eine ziemliche Rolle, besonders als der *ḫntj irtj*. Die vier Horussöhne gelten als seine Kinder, als [Pyr. 2078]; er tritt neben Seth [Pyr. 826] oder allein als Vorbild des Königs auf [Pyr. 1431 a]; dieser soll sich niedersetzen auf den großen Sitz, auf den ‚Schoß seines Vaters *ḫntj irtj*' [Pyr. 1367 c] usw.

Das älteste Bild des Gottes zeigt uns den hockenden Falken, den [3] [Pyr. 2086], [Pyr. 771 a] oder [Pyr. 810]. So ist er noch in Ombos der [O. II, 67].

Wird er in späterer Zeit als Mensch mit Falkenkopf dargestellt, so erhält er als Herrscher der beiden Länder die Doppelkrone; doch trägt er in der Gauliste O. II, 264 = Nr. 905 die

[1] Über die Abhängigkeit des Heiligtums in Ombos von Letopolis siehe auch oben S. 25.

[2] Später unterscheidet man die vier Horuskinder von denen des *ḫntj-irtj*; siehe ‚Stundenwachen in den Osirismysterien' in Denkschriften der kais. Ak. d. W., Wien, Bd. LIV, S. 4.

[3] Auch .

als ‚*Ḫntj irtj*, der Älteste, der Herr von Letopolis'.

β) Der Kampfgott.

1. Gerade bei dem Gott von Letopolis tritt der Kampfcharakter der alten Falken- und Königsgötter stark in den Vordergrund. ‚Haroëris, Herr von Letopolis . . . Herr des Sieges, der seinen Gegner niederwarf, der den Seth schlachtete am Tage des . . .' [D. G. I. III, 43; vgl. Teos-Papyrus, Brugsch, l. c. 1063]. Dem Andenken an die Kämpfe bei Letopolis ist nach dem Totenbuch ein Tag und eine Nacht geweiht: der Tag ‚des Vertreibens der Feinde in [aus] Letopolis' und die Nacht (so?) ‚des „Opfers auf dem Altar" in Letopolis'.[1]

Haroëris-*ḫntj-irtj* ist so zum ‚dem trefflichen Schirmer, der für die Götter eintritt' geworden [R. E. I, 152], oder ‚Beschützer, der die Götter schirmt' [ib. II, 39].

2. Unter seinen Heldentaten wird besonders hervorgehoben, daß er die Köpfe seiner Feinde abgeschnitten habe. So nennt ihn unsere Liste O. I, 332: ‚Haroëris . . . an der Spitze von Letopolis ‚der die Köpfe der Kumpane des Feindes abschnitt'. II, 86 = Nr. 635: (sic?) ‚Er schnitt den Kopf des Feindes des Re? ab'. II, 190 = Nr. 793 ‚der die Köpfe abschneidet, ohne daß er gesehen wird'; L. D. Text II, 192 (Dendera): ‚Haroëris, Herr von Letopolis . . . ‚der die Köpfe seiner Widersacher abschneidet'; vgl. I, 207 = Nr. 276. Man muß dabei wohl an die alte Sitte denken, den erschlagenen Feinden den Kopf abzuschneiden, wie sie uns die Palette des Narmer zeigt.

Übrigens scheinen die Pyramidentexte von diesem großen Kopfabschneiden in Letopolis zu wissen. Pyr. 1211 a ff. ist von die Rede ‚in dieser Nacht, da er das Brot *šsp* macht an diesem Tage des Abschneidens der Köpfe der Schlangen'. Es folgt dann die Schilderung der Waffen: der Harpune, des Speeres[2] NN. ‚N. N. schnitt die Köpfe damit ab'. Wie uns O. I, 206 = Nr. 275 ausdrücklich lehrt und worauf zahlreiche andere Stellen anspielen, war das Messer, das den Bösen enthauptete, sein Auge, sein , das ihm im Kampfe beistand. Darüber unten V.

Nach dem Horusmythus von Edfu hat auch Haroëris von Letopolis bei dem Siege über Seth mitgewirkt und erhält dafür seinen Anteil an dem zerstückelten Feind ‚Gib sein *drw* nach *'Ij.t* dem Haroëris, der an der Spitze von Letopolis ist' [Taf. IX], [Taf. XI].

γ) Haroëris und Re.

Wie Haroëris überhaupt, wurde auch der Gott von Letopolis Re gleichgesetzt, zumal da ér vor allem als der Gott der beiden Augen — der Sonne und des Mondes — gilt. Wie oben gezeigt wurde, erscheint er dabei im Gegensatz zu dem auf dem Ostufer[3] residierenden Herrn von Heliopolis, als der ‚Re an der Spitze des Westgebirges'.

Daneben aber ist auch er zum Erben und Sohne des Re, zu Schu geworden. Das lehren uns die Ombostexte einwandfrei, da sie beide Gestalten aufs engste verschmelzen. Aber auch sonst ist die gleiche Auffassung zu belegen; so ist R. E. II, 39 Haroëris, Herr von Letopolis ‚der treffliche Erbe, der aus Re hervorgegangen ist'. Zu dieser Angleichung mag beigetragen haben, daß der Gott von Letopolis auch häufig als Löwe erscheint, als der ‚Große'. So

[1] Siehe H. Grapow, Das 17. Kapitel des ägyptischen Totenbuches, Dissert. Berlin 1912, S. 48. ist der 5. Tag des Mondmonats [cf. Brugsch, Thes. I, 45]. Zum *šiš-nt* in Letopolis siehe M. D. IV, 75.

[2] *m'b3*, *m3w.t* usw. ganz an die Ausrüstung des Horus im Mythus von Edfu mahnend.

[3] S. 26; zu *b3hw* vgl. aber Sethe in Sahurê II, 74 ff.

sagt die Gauliste von Edfu R. I, 330: [1] ,der „Große" (Löwe) ist dort als Horus, Herr von Letopolis'; so O. I, 370 = Nr. 494 ,*Ḫntj-wdꜣ-tj*, Herr von Letopolis', ,der Große, mit gewaltiger Kraft'; genau so Edfu R. E. II, 39, daneben ,heiliger Löwe, groß an Kraft'. Andererseits könnte unter dem Einfluß der Angleichung an den Löwen Schu auch diese Erscheinungsform stärker hervorgetreten sein.

Ist Haroëris zu Schu geworden, so sind es nicht mehr die eigenen Feinde, die er einst siegreich schlug, sondern die Bösen, die sich gegen seinen Vater Re empörten; jetzt werden die ,Köpfe der Feinde des Re' in Letopolis abgeschnitten (O. I, 206), jetzt ist dort ,das Messer geschärft gegen die Widersacher des Re' (ibid.), wie er ja auch nach dem ,Horusmythus' an dem Feldzug gegen die Feinde des Sonnengottes sich beteiligt.

δ) Der Bruder des Osiris.

1. Nach der Theologie von Heliopolis war Horus auch Sohn des Geb und der Nut;[2] als solcher heißt er *Ḥr-wr* ,Horus der Ältere' oder auch *Ḥr śmśw*; so D. G. I. III, 16: ,Bist du in Letopolis..., so werden abgewehrt, die dir feindlich sind von Horus dem Ältesten = Erstgeborenen'; E. R. II, 39 ist er ,König, ältester des Geb';[3] dieser *Ḥr śmśw* erscheint auch Pyr. 301[b], wo der verstorbene König als Erbe des Geb und Atum genannt wird: ,es ist dieser N. auf dem Throne des Horus des Ältesten'.

Als Sohn des Geb muß er zugleich der Schützer seines Bruders Osiris werden, der [O. II, 86, vgl. R. E. I, 280] ,der die Feinde seines Vaters und seines Bruders schlachtet' [O. I, 370].

2. Daneben ist aber auch er zum Sohne des Osiris geworden: ,Haroëris, *ḫntj-irtj*, groß an Macht , Sohn des Osiris, von der Isis geboren' [R. E. I, 104]; ,Haroëris, Sohn der Isis in seinem Namen *ḫntj-irtj* in Letopolis' [L. D. IV, 46 Edfu].

ε) Haroëris-Knumis.

1. Haroëris von Letopolis gilt ferner als der *Knmt*, der erste Dekan, wie die Darstellung und die Inschrift an der Decke in Ombos zeigt: O. I, 251—252 = Nr. 314—316. Dort steht der Gott in seinem Himmelschiff in seiner gewohnten Gestalt mit Falkenkopf und Doppelkrone, zwischen Szepter und Kopf stehen zwei Sterne von einem Kreis umschlossen: , vor der ganzen Gestalt, von der Höhe des Szepters bis zum Boden des Schiffes sind vier weitere, einfache Sterne ✶ gezeichnet, hinter ihr, von der Krone abwärts deren fünf, zusammen neun. Die wichtige Beischrift lautet:

[sic?] [sic?]

,Knumis,[4] der Schöngesichtige nämlich an der Spitze des Sterngemaches,[5]
der Erste unter den Sternen, der große Gott, der Herr der Gestirne,
der in der Dunkelheit aufgeht und in der Nacht leuchtet;
die große Neunheit ist um ihn [umarmt ihn] als *bk*-Sterne (Dekane),
er ist ein Neungestirn.'

Zum Verständnis des Textes sei darauf hingewiesen, daß Knumis tatsächlich der erste der Dekane ist, wie auch die drei Listen: Brugsch, Thes. I, 15; Mar. Dend. II, 10 und Brugsch l. c. I, 10 angeben. So steht auch unsere Darstellung zu Beginn der Dekanreihe. Es wurde schon oben bemerkt, daß auch Haroëris von Ḳus als Dekan Knumis gelte:[1] ,als Knumis, nämlich... [? s. unten] vor (*tp-ꜥ?*) den Dekanen, sie gehen alle[2] auf seinem . . .?'[3] Für den Schluß vergleiche O. I, Nr. 316, wo die Sterngöttinnen der Dekane verzeichnet sind. Bei der ersten steht: ,Der dazu [zu der Göttin, Var.] gehörige Stern ist der Knumis; er ist ein Neungestirn und man opfert ihm in Letopolis.' Es ist mir die Übersetzung von nicht ohne Bedenken; denn am Ende des unten zu erwähnenden Textes steht und ähnlich in dem oben zitierten Texte von Ḳus, der freilich ebenfalls unzuverlässig ist. Sollte man hier übersetzen: ,man verehrt ihn in Letopolis?' Oder wäre , das viermal belegt ist, eben falsch für kopiert?[4] Auf jeden Fall aber ist eines klar, daß nämlich Knumis nach Letopolis gehört.

Von Wichtigkeit sind auch die Beziehungen der folgenden Dekane zu den Horusgöttern: Es sind ,Charknumis (Χαρχνουμις), er ist ein Dreigestirn und man opfert ihm (?) in P.' und ,Ἠτήτ, er ist ein Dreigestirn; man opfert ihm in This' [O. I, Nr. 316]. Zu dem Dekan von This vergleiche man die Darstellung Br. Thes. I, 10, wo er als Falkengott die Krone trägt, während sein Genosse und Nachfolger der Φουτήτ in Menschengestalt mit derselben Krone geschmückt ist, die an das Gauzeichen von This erinnert.

2. Die Auffassung des Haroëris als Knumis mußte darum eingehender dargelegt werden, weil die Ombostexte auch mit ihr die Legende der fernen Göttin verweben. Rechts von der oben beschriebenen Darstellung (Nr. 315), parallel dem linksseitigen Knumistext und an ihn sich anschließend steht:

,Es vollzieht sich die Reinigung [? *smn*] der *ḥm.t*?
der Götter und Göttinnen,[5]
wenn sie sich mit ihm [Knumis] vereint als die „Einzige" ihres Vaters,
um Gutes auf der ganzen Erde zu verkünden.
Man verehrt ihn [verehret ihn![6]] in Letopolis.'

Ergänzt wird der vorstehende Text durch die Inschrift, die in Vertikalzeilen vor die Knumisdarstellung gesetzt ist: ,Solange die Sonne im Horizont aufgeht und der Mond am Himmel erglänzt, solange soll Ombos bestehen in Ewigkeit.

Die Majestät des heiligen *dd* erstrahlt darin,
seinem Vater [Re] ähnlich,
und seine schöne Schwester ist als Uräus auf seinem Haupt.

Er ist wie die Sonne auf dem , die beiden Länder mit seinen beiden *Iꜣḥ.t*-Augen erleuchtend; es jubeln ihm seine Gefolgsleute zu, Thot an ihrer Spitze; das linke (?) und das rechte Auge des Re (?) sind ... ohne Verminderung daran. Götter

---

[1] So ist gegen Brugsch, l. c., S. 26 und 1366/67 abzutrennen und zu lesen, wie die oben angeführten und zahlreiche andere Varianten zeigen.

[2] So R. E. I, 575 ,*Ḫntj-irtj*, von der Nut geboren, Erbe des heiligen Fürsten (Geb)'.

[3] Oder einfach [sic?] der ,Älteste in *Iꜣ.t*' (O. II, 304).

[4] Κνουμίς.

[5] ,Der Lebende' als Stern, da die toten Götter und Menschen am Himmel weiterleben.

[1] Vorauf geht: ,Haroëris, Herr von Oberägypten, der auf seinem Throne ruht . . ., der den Himmel durchfährt, die *Nn.t* durchzieht und die Himmel durcheilt alle Tage.' Champ., Not. 292.

[2] Grammatik der Denderatexte, § 97.

[3] Ob der Text in Ordnung ist? Brugsch, Mythol., S. 459 übersetzt: ,nach seinem Frühaufgang', wofür kein Anhalt gegeben ist.

[4] Oder sollte es die Lesung = geben?

[5] Grammatisch wäre auch möglich: ,es reinigte die Ḥ. die Götter' usw., aber der Zusammenhang rechtfertigt die obenstehende Übersetzung.

[6] Vgl. die ständige Litaneiformel: z. B. I, 300 [,O ihr Menschen Ägyptens und ihr, herrliche Seelen] verehret den Haroëris'.

und Göttinnen jubeln, die Erdenbewohner sind freudetrunken [*iwḥ m rśw.t*], wenn sie Haroëris vereint mit seiner Schwester sehen, wie sie erglänzen [hervorkommen] aus dem „großen Thron", wie die beiden Leuchtenden (Sonne und Mond) am Fest der Vereinigung der beiden Stiere.'

Auf welche Vorgänge bei dem Sternbilde angespielt wird, weiß ich nicht. Ich erinnere an das Paar Orion und Sothis. Auch sei auf die obige Beschreibung hingewiesen, nach der sich außer den neun Sternen vor und hinter Haroëris die zwei ⊛ ⊛ zwischen Kopf und Szepter stehen.

Aber eines geht mit aller Klarheit daraus hervor: 1. Hier wird die Vereinigung des Horus mit seiner Partnerin geschildert, von einem Bringen oder Kommen zu Re ist keine Rede. 2. Sie ist sein Diadem auf seinem Haupte, er ist ihr Vater, sie seine ‚Einzige', mag sie auch zugleich als seine schöne Schwester erscheinen. Das ist sie eben geworden, weil er auch selbst vom Lichtgott zu dessen Sohn ward (‚ähnlich seinem Vater').

ζ) Hathor von Letopolis.

Im Bezirk des Gaues von Letopolis wurde auch eine Hathor verehrt, die , die auf den Darstellungen mehreremal als Partnerin gegeben wird. So L. D., Text II, 192 [Dendera]: ‚Hathor, Herrin von *wrḥ*, Auge des Re in Letopolis'; in der Gauliste heißt Hathor von Dendera bei : die ‚Herrin von *wrḥ*, „Große" im Hause des Schutzes, groß an Gunst im „Gemach des *bltj*"' [M. D. II, 27]. In der zweiten Liste D. G. I. IV, 108 ist sie die ‚das Mädchen in Letopolis'.[1] Nach den beiden Stellen O. I, 236 = Nr. 298 und II, 190 = Nr. 793 scheint sie noch richtig als Mutter des Gottes angesehen zu werden: ‚Hathor, Herrin von *Ij.t*, die in Letopolis verehrt wird . . ., die ihren Sohn beschirmt' oder ‚Groß an . . . für ihren Sohn'. Sie wird aber dann auch identifiziert mit seinem Auge.

Die Lehre von Letopolis über dieses Auge des Horus, das er dort ‚erhob', das als Sechmet, als sein Uräus und vor allem als sein Schlachtmesser gilt, wird eigens unter V besprochen werden.

3. Apis.

Die Angabe der Liste lautet: *sic?* ‚Herr von *'Ḫmw*; Hathor ist dort in ihrer Gestalt als Frau des Haroëris'. Es ist gewiß kein Zufall, daß wir der Hathor als gerade in den Liedern begegnen, die bei der Überreichung des -Trankes gesungen wurden, bei der der König an Stelle des Horus vor der Göttin seine Tänze aufführt.[2] Sehen wir denn weiter, wie die Bereitung des Rauschtrankes nach der Sage von der Vernichtung des Menschengeschlechtes gerade mit in Verbindung gebracht wurde, so ist der Zusammenhang ziemlich gesichert. Nach der genannten Version soll zum Andenken an die Rettung der Menschen vom Zorne der Göttin, der *Ḫm.t*, den Frauen von *'Ḫmw* alljährlich der Trank am Feste der Hathor bereitet werden. Mag auch dieser Zusammenhang nur konstruiert worden sein, so könnte die Feier doch ursprünglich eben auf *'Ḫmw* zurückgehen, von wo sie dann in die anderen Tempel übernommen wurde. Bei dieser Feier gerade wurde der Tanz vor der ‚Frau des Horus' aufgeführt, ‚Horus selbst tanzte da vor ihr' [s. III B b 2]. In den Gaulisten erscheint die [R. E. I, 330] aber auch vornehmlich als [Brugsch, D. g. 1386] oder als die ‚Gottesmutter, die ihr Kind mit Milch aufzog' [ib. 1392, vgl. auch 1063 in der Liste des Teospapyrus]; Horus bringt nach D. G. I. III, 17 dort seinem Vater dessen Opfer als ‚Räuber' (*m 'wꜣj*), nach O. I, 49 = Nr. 51 ist Haroëris dort ‚das lebende Abbild, das aus Re hervorging, der Löwe' *ꜣ-pḥtj, mꜣj*.

4. Athribis.

α) In den Opferlisten und bei den Darstellungen werden Haroëris und Harkentechtai von Athribis in enge Verbindung gebracht; so R. E. II, 23 ‚Opfer für Horus den Herrn von Letopolis

[1] Vielleicht darf man auf Pyr. 809 e ff. verweisen: ‚Dein Vater ist der *śmꜣ-wr*, deine Mutter die *ḥwn.t*, lebe . . ., wie Horus an der Spitze von Letopolis lebt.'

[2] Text siehe Ä. Z. 43, S. 101 ff.; vgl. D. T I. XXVII: ‚Hathor, Herrin von *'Ḫmw*, an der Spitze des Sitzes der Trunkenheit, Herrin des Tanzes.'

und den Horus Kentechtai'; ib. I, 359 erscheint er hinter Month; ib. I, 280 wieder hinter Haroëris von Letopolis [Nebenraum des *ḥt-śbk.t*]. Er ist stets mit Falkenkopf dargestellt und trägt die [1]-Krone, wie Haroëris *ḥrj-iś.t-wr.t* von Ombos.

β) Die nicht sehr zahlreichen Texte, die die Darstellungen begleiten oder den Gau beschreiben, reden nur vom Sieg oder Triumph des Gottes. R. E. II, 44 wird der ‚schöne Siegeskranz' dem Har-Kentechtai, dem großen Gott von überreicht: ‚Anlegen des Kranzes an Horus, um seine *ꜣtf*-Krone zu umwinden'. Die Worte des Gottes lauten: ‚Ich belohne dich mit dem Besitztum des Re, das mir gegeben wurde in der großen Halle; ich lasse dich triumphieren über deine Feinde, so wie ich in Triumph herrschte, daß du die Krone empfängst auf dem Throne des Allherrn und dich erneuerst (*wḥm-k mśw.t*) wie meine Majestät.' In der Osirisprozession D. G. I. III, 20 ist ebenfalls von dem Kranze die Rede, den der Gott hier Osiris aufsetzen soll: ‚er macht *ḥmt* das Jubiläum in dem Kranz auf deinem Haupte'. Dementsprechend wird als Gott des Gaues in der Edfuliste [R. E. I, 332] angegeben: ‚Horus ist darin als Herr des Landes.'[2]

Hathor wird hier [D. G. I. IV, 116] das Auge des Re genannt, die *wr.t*, die sich der Genossen des Seth bemächtigt.

γ) Daneben tritt aber noch lebendig die andere, wohl ursprünglichere Auffassung des Lokalgottes als Stier. R. II, 44: ‚Heiliger *Km*, süß an Liebe'. Nach Brugsch, D. g. 1388 ist er der ‚im Auge des Osiris, der die Augen öffnete und den Schlafenden (?)[3] rettete, der wacht und frei von Schlaf ist'.

Näheres über die Verschmelzung des Stier- und Falkengottes läßt sich nicht feststellen. An die Auffassung des Lokalgottes als Löwen könnte der Name der heiligen Stätte des Gaues erinnern [R. E. I, 332].

5.

α) **Die Lage von Scheden.**

Brugsch, l. c. S. 806 ff. hat es wahrscheinlich gemacht, daß wir den autonomen Distrikt, dessen Hauptstadt Šeden ist, bei Horbeit zu suchen haben; er trennt aber von diesem Šeden ein anderes (ib. 1184), das in [*pr*-]*mr.t* liege. Diese Scheidung läßt sich nicht aufrecht erhalten, denn *mr.t* selbst ist eine Bezeichnung desselben Distriktes. Das geht unzweifelhaft aus M. D. IV, 75 hervor. Wie bekannt, tritt in den Gaulisten im Osiriskult für den verfehmten Gau Lykopolis (11. u. äg.) Šeden ein, dessen Hauptgott der ist; nun gibt die Litanei M. D. l. c. an derselben Stelle: ‚Bist du in Šeden, . . . so erstrahlst du als der Herr von *mr.t*'. Somit kann an der Identität der beiden Šeden kein Zweifel sein. Als dritte Örtlichkeit wird in dem Distrikt genannt; so R. E. II, 54. M. D. IV, 63 vgl. Brugsch, l. c. 227, Haroëris in *ꜣ.t-pḳ* O. I, 314 = Nr. 424.

β) **Horus als Kampfgott.**

Alles, was von dem kriegerischen Falkengott, dem Schützer des Reiches und Königs gesagt wurde, trifft auf den Gott von Šeden genau zu. Er ist R. E. II, 54: ‚Horus der Starke, gewaltig an Kraft, Herr des *m'ꜣ*, der seine Feinde schlägt, der heilige Falke, mit ausgestreckten Krallen, der die Herzen derer zerreißt, die ihm widerstreben'; ‚dessen Speer seine Feinde zerreißt'; der König als sein Ebenbild ist der *Ḥr-tmꜣ*-' ‚der Lanzenschwinger, dessen Speer in seine Feinde [dringt]'.

Es ging die Sage, daß in Šeden einst der Böse als Apophis von Horus überwunden worden sei, und die Erinnerung an diesen Sieg gibt sich in Darstellungen und Inschriften, vor allem aber auch bei den Festspielen kund.

R. E. II, 54 tötet der König die Schlange vor Horus von Šeden; der Titel des Bildes lautet:

[1] Über die Krone siehe unten e *β*.

[2] Die heilige Barke heißt

[3] Oder ‚Blinden (?)'

‚Das Töten des Apophis für Re in Šeden, das Schlachten der Feinde in *Ꜣ.t pḳ*‘. Unsere Liste nennt den Herrn von Šeden an der Spitze von *Ꜣ.t pḳ*: ‚der den Feind des Re dort fällte‘. Nach R. E. I, 196[1] wird die Tat so gedeutet, daß Horus dort Osiris gegen Seth geschützt habe: da erscheinen die Götter ‚die den Apophis in Šeden niederwarfen, die große Gefolgschaft des *nśwt-bìtj*, die große Mannschaft des Ersten der Westlichen‘; vgl. auch Šeden im Teospapyrus Brugsch, l. c. 1065. In gleichem Sinne sind auch die Zeremonien beim Sokarisfeste von Edfu zu verstehen.[2] Zunächst wird der Esel vom Hause des Seth vom König erstochen. ‚Dann bringe man die Götter, die den Feind in *Mr.t* niederwarfen, die Herren (?) von Šeden; es werde der Apophis vom König erstochen vor [Osiris; die Fleischstücke tue man in den] Ofen des Horus des „Fleischfressers“[3] angesichts des Osiris; dann [kehre] der König in seinen Palast zurück; die Trauer soll verjagt und diesen Göttern geopfert werden.‘

So haben wir auch hier dieselben Traditionen wie bei Haroëris von Ombos, Horus von Edfu, Horus von Letopolis usw.

γ) Sein Verhältnis zu Re.

Aber auch hier bemerken wir denselben Wandel in der Stellung des Gottes im Pantheon. Er selbst hat einst in Šeden seine eigenen Gegner vernichtend geschlagen — aber nun wird der Sieg unter dem Einfluß des Re-Kultes wie überall zu einer Vernichtung der Feinde des Re umgedeutet, und die Osirismythen beanspruchen dieselbe Tat für ihren Kreis. R. E. II, 54 gibt das Verhältnis Re-Horus in der üblichen Weise an, wenn der König als Abbild des Letzteren der *Ḥr-tmꜢ-ʿ* der ‚der älteste Sohn des Re-Horus des Horizontischen‘ genannt wird; und O. II, 119 = Nr. 668 nennt Haroëris-Schu den [4] ‚groß an Liebe, herrlich in Šeden, guter König in den Sumpfgeländen‘ usw.

δ) Horus mit den beiden Augen.

Wie der Name des Gottes ‚Horus der beiden Augen‘ besagt, gehört er eng zu dem *ḫntj-ìrtj*, *ḫntj-wḏꜢ.tj* und galt eben wie sie ehedem als Himmelsgott, dessen beide Augen das Tages- und Nachtgestirn sind. Aber auch hier hat sich alles zugunsten von Re und Osiris verschoben. Die beiden Augen, die nach analogen Riten ihm gereicht werden müßten, bringt er anderen dar.

Lehrreich ist vor allem L. D. IV, 58 b, wo der Gott mit Falkenkopf und Sonnenscheibe, der die beiden dem Horus, dem Sohne des Osiris zum Fest der Thronbesteigung opfert. Er heißt dabei: ‚der das Auge des Re zu ihm brachte und dem Osiris in Šeden Rettung verlieh‘.

Am Triumphtage des Horus könnte diesem eigentlich nur eines, sein geraubtes Auge gebracht werden, und zwar eigentlich nur Horus dem Älteren, dessen Typ ja *Ḥr-mrtj* ist; hier sieht man das Formelhafte des *ìnj ìr.t-Rʿ* deutlich; aus dem Auge des Horus war das des Re geworden, und die Umwandlung wird selbst da beibehalten, wo der ursprüngliche Befund wieder zu Tage tritt.

In allen anderen Fällen bringt der Gott die Augen dem Osiris dar; so in der Urnenprozession M. D. III, 52:

‚Ich bringe die beiden Augen, die ich in Šeden fand,
ich schütze das rechte und das linke,
nimm sie an [ihre] Stelle.‘

Ebenso 63 b: ‚Ich fand das geheime der Gotteslieder‘ [nämlich die beiden Augen].

[1] Sokarisgemach.
[2] Brugsch, Festkal. V, II.
[3] *Ḥr mrtj* selbst heißt R. E. I, 575: ‚der die Herzen (*ḥꜢtj*) heranreißt und die Herzen (*ìb*) verzehrt‘.
[4] Siehe oben S. 18, Anm. 1 als Titel des Schu und Chnum-Schu.

6. Sopd.

α) Sopd und der Falke.

Bei Sopd, dem Gott im Nomos Arabia, können wir das gleiche Schwanken in der Darstellung gewahren wie bei Onuris. Am häufigsten ist er rein menschlich aufgefaßt; so auf dem Tempelrelief des Sahurê [Borchardt, Sahurê II, Bl. 5] und weiter bis in die späteste Zeit, wie in Edfu, Philä und Dendera. Daneben aber erhält er auch den Falkenkopf.

Über den Grund dieser Verschiedenheit wurde oben S. 14 gesprochen; am wahrscheinlichsten geht sie auf eine spätere Angleichung des menschlich gefaßten Gottes an Horus zurück.

Als Diadem trägt Sopd meist die Doppelfeder; so auch auf dem sogenannten Sahurê-Relief; hier sind die Federn in das Stirnband gesteckt; daneben aber kommt auch die Vierfederkrone vor, wie Champ. Mon. II, 134 (Edfu); siehe auch Brugsch, Mythol. S. 566; dann wieder erscheint er als Mann ohne jedes Abzeichen[1] oder mit auf dem Kopfe.[2] — ‚Als Kultbild treffen wir am häufigsten den hockenden Falken mit der *šwtj*-Krone, also eine genaue Parallele zu dem ‚Horus, dem Herrn von Oberägypten‘.[3] Nach Sahurê, l. c. Bl. 8 und in den meisten Hieroglyphenzeichen der Pyramidentexte trägt der hockende Falke drei Federn, deren mittlere über die beiden anderen etwas hervorragt.

β) Sopd als Kampfgott.

Über den Charakter des Sopd als streitbarer Gott erübrigt es sich, Belegstellen zu zitieren, da er ja in besonderer Weise als Kämpfer, Schützer des Reiches und Hüter der Grenzen gilt. Wie Month, überreicht er dem König, der die Feinde erschlägt, die Waffe, ein Messer. So Philä, Phot. 187, 308. Mit diesem Messer sticht er die Feinde ab, die dann im Feuerofen verbrannt werden [Edfu unpubl.], vor ihm erschlägt der König auf dem Altar die gefesselten Asiaten mit der Keule [ebend. unpubl.]. In seinem Heiligtum ist wie an den anderen Horus-Kampfstätten das Gemach des Triumphes [M. D. II, 39 d]; vor dem Tor des *wrj.t*-Gemaches werden dort die Feinde gefesselt und die Erde wird mit ihrem Blute getränkt [ib. IV, 75].

γ) Sopd-Schu.

Mochte auch der Versuch gemacht worden sein, Horus-Sopd an Re anzugleichen, worauf manches hinweist, so hat die Entwicklung ihn doch dieselbe Bahn geführt wie seine Artgenossen, er wurde zum Sohne des Re, zu Schu. Nach M. D. III, 12 ist er der ‚der älteste [Sohn des Re], der die Asiaten schlägt‘, nach der Namenliste R. E. I, 335 ist in Arabia ‚Schu dort als Sopd, der die *Mntjw* schlägt‘. Am klarsten ist die Gleichsetzung in dem Mythus ausgesprochen, der auf dem Naos von Saft verzeichnet ist; hier ist auch wieder das spätere Eindringen des Re in die Legende offensichtlich; auch hier sind die Gegner, die Sopd bezwang, ‚die Feinde seines Vaters Re‘; hier muß ‚Schu‘ auch in Atnubs erst der Nachfolger des Atum werden, der vor ihm doch geherrscht hatte.[4]

Ein Zug ist für uns von besonderer Wichtigkeit; wir hören, wie Schu-Sopd die Feinde dadurch vernichtete, daß er die Uräusschlange, die dort ein Heiligtum hatte, an seine Stirn setzte und wie sein Nachfolger Geb das gleiche tut. Von ihr als dem Diadem des Re ist keine Rede, sondern sie erscheint eben in der alten richtigen Auffassung als Schützerin und Genossin des Kampfgottes, als welche sie auch einen besonderen Kult neben Sopd selbst erhalten hat.[5] Fragen wir dagegen unter anderem die Liste D. G. I. IV, 126, so finden wir Hathor dort als ‚Diadem des Re, *Mḥn.t* am Haupte des Allherrn‘; M. D. II, 27 ‚Diadem des Re, gewaltig an Wesen auf dem Scheitel des Atum‘.

[1] Edfu, unpubliziert.
[2] Mar. Dend. III, 12.
[3] Vgl. Brugsch, l. c., S. 1390: ‚Ba des Ostens , großer *gmḥśw* mit hoher Feder . . . aus dessen Augen Hunderttausende kamen.‘
[4] ‚Als die Majestät des Re sich in Atnubs aufhielt.‘
[5] Ebenso Brugsch, l. c., S. 1390.

Wir erkennen daraus, wie wir diese und ähnliche Wendungen zu werten haben.

Selbstverständlich erhielt Sopd auch eine Rolle im Osirismythus, er wurde zum Sohn auch dieses Gottes. So D. G. I. III, 51: ‚Har-Sopd, Herr des Ostens, Horus nämlich, der Sohn des Osiris, der auf dem Thron seines Vaters als König erschien.‘ Ähnlich ib. IV, 126.

Dann wieder wird der hockende Falke als die Seele des Osiris gedeutet (ib. III, 25).

Erwähnt sei noch zum Schluß die Angleichung an Bes, die dadurch gefördert wurde, daß Sopd der Herr des Ostens war, wo die Bese beheimatet sind.

Über Sopd und Hathor siehe weiter unten.

Ergebnis.

Fassen wir rückblickend die Entwicklung dieser verschiedenen Lokalgottheiten zusammen, so ergibt sich überall da, wo reicheres Material fließt, daß hauptsächlich zwei Kulte für die ägyptische Theologie von weitgehendster Bedeutung wurden: der Kult des Horus und der des Re.

Ersterer hat gewaltig auf die Gestaltung und Auffassung der Lokalgötter eingewirkt, und dieser Einfluß war so nachhaltig und tief, daß es uns jetzt in manchen Fällen nicht mehr möglich ist, zu scheiden zwischen einer echten Horusgestalt und einem Lokalgott, dem er sein Gepräge gab. Die zweite Schicht legte der Kult des Sonnengottes. Auch hier wurden durchgreifende Wandlungen hervorgerufen, starke Umbildungen in der Auffassung der Gottheiten gingen vor sich, Verschmelzungen wurden vorgenommen, aus denen Gestalten entstanden, wie sie dann definitiv in der Theologie verblieben. Es gibt kein Heiligtum, das nicht die starke Wirkung des neuen Kultes in wesentlichen Punkten aufwiese.

Das sind Vorgänge, die uns theoretisch längst bekannt sind, die aber in der praktischen Anwendung auf die einzelnen Kulte zuviel vernachlässigt wurden. Wir sind an die Angleichungen Horus-Re, Min-re, Sobek-Re usw. gewöhnt, sie gelten uns alle mit Recht als Zeugnisse von dem Vordringen der heliopolitanischen Lehre. Aber es ist ebenso sicher, daß der Sonnengott seine ganze Familie in die Heiligtümer des Reiches mitnahm. Anfänglich blieb diese vielleicht gesondert von den Lokalgöttern, und so tritt sie uns noch oft in den offiziellen Götterlisten der Tempel entgegen, die uns die echte Genealogie von Heliopolis zeigen. Dann aber beginnt man auch diesen Anhang heimischer zu machen, man sucht Beziehungen, findet gemeinschaftliche Züge und formt Angleichungen genau wie bei dem Hauptgott Re selbst.

Vor allem gehören so Schu und Tefnut zu den allenthalben völlig heimisch gewordenen Göttern. Sie wurden einst in Heliopolis und Leontopolis als ein Löwenpaar verehrt, aber allmählich finden wir Sitze dieses Löwenpaares in Ombos, Dendera, Edfu, Ḳus, Sebennytos; ein Haus des Schu oder Sitz des Schu ist in Ombos, Edfu, Dendera, Memphis, Sebennytos usw. Dabei geschieht dies Heimischwerden tunlichstunter Angleichung der betreffenden Lokalgötter an sie: Haroëris, Onuris, Chnum-Haroëris, Horus von Edfu, Chatj, Nechen, Harsopd, sie alle sind zu Schu geworden. Dabei mußte diese Angleichung nicht schon in ganz früher Zeit geschehen, die Lehre arbeitete sich allmählich in den Heiligtümern durch wie ein Ferment, bis die ganze Theologie derselben sich ihr angepaßt hatte.

Die Lokalgötter wurden mit Re identifiziert, dann aber zu seinen Vertretern, seinen Helfern und Söhnen, zu Schu. Die Kämpfe, deren Andenken die Tempelannalen bewahrten, wurden zu Siegen des Re über seine Feinde; die Stirnschlange des Falkengottes, seine Führerin im Streite, ist zum Diadem des Re geworden auch da, wo die alte Beziehung unverkennbar ist; die Löwengöttin, die als Partnerin des Gottes auftritt, wird zur Tochter des Re, zu Tefnut usw.

Es ist erstaunlich, wie sich so bis ins Detail die heliopolitanische Lehre durchzusetzen vermochte. Sehen wir vom Osiriskult ab, der seiner besonderen Art wegen nicht so einschneidend auf die Gestaltung der einzelnen Götter wirkte, sondern sich mehr neben ihnen einen eigenen Kreis schuf, so bleibt eben der Kult des Horus und Re der einzige, der es vermochte, das ägyptische Pantheon völlig umzugestalten. Kein anderer Kult hat je etwas Ähnliches vermocht. So ist z. B. die Einwirkung des Amonskultes ganz auf der Oberfläche geblieben, ohne irgendeine durchgreifende Änderung in der Theologie der Tempel hervorzurufen. In Edfu, Dendera, Philä und Ombos könnte man sich ihn wegdenken, ohne die kleinste Lücke in dem theologischen System zu verspüren.

c) Onuris.

Der Nachweis Sethes, daß Onuris nur ein späterer Kultname, nicht die ursprüngliche Bezeichnung des Gottes ist, legt uns die Aufgabe auf, nach dem ursprünglichen Namen dieses Gottes zu suchen und zu forschen, auf welchen Gott seine Erscheinung paßt und von welchem die Legende sich nachweisen läßt, die ihm den Namen gegeben hat. Denn daß er, wie E. Meyer III, § 180 A meint, nur eine aus der Theologie importierte Gestalt sei, identisch mit Schu, ist nach seinem ganzen Wesen ausgeschlossen und wird auch wohl von Sethe nicht so gefaßt.

Nun weist Onuris überall, wo wir ihn verehrt finden, deutlich den engsten Zusammenhang mit Horus *ṯmꜣ-ʿ* dem Helden auf,[1] nicht mit Schu, für dessen Gleichsetzung sekundäre Gründe maßgebend waren, zum Teil auch Gründe, die eben in der Angleichung des Onuris an Horus liegen. Als Held mit dem Speer oder Fangstrick bewaffnet, hat Onuris die Ferne hergebracht, in der Gestalt des kämpfenden Horus. Die Federkrone, die Onuris trägt, sein Speer und sein Strick, die Tatsache, daß auch er mit Falkenkopf erscheint, zeigen deutlich seine Verwandtschaft mit dem Reichsgott Horus.[2] Trotz der volkstümlichen Verbindung Onuris-Schu erscheint Onuris in den Tempeltexten bei weitem häufiger als ‚Horus, der Held‘, sein Heiligtum ist das ‚Gemach des siegreichen Horus‘, die Heldentaten des alten Königsgottes wiederholt der König in Onurisgestalt usw.

Und wenn er als Schu erscheint, so ist er der Schu mit dem Speer, der Schu, der uns wie Horus als der *Ṯmꜣ-ʿ*, als Held entgegentritt, eine Auffassung, die ihm von Hause aus vollkommen fremd ist und die er überhaupt nur durch Gleichsetzung mit dem Kampfgott, als dem Sohne des Re erhalten konnte. Diesem Onuris-Horus-Schu, der einst nach dem Siege über Seth von Oberägypten von Heliopolis aus das erste geeinte Reich beherrschte, hat nach der Version der Re-Verehrer der Sonnengott sein Königtum übergeben und ihn zum Urbilde aller Könige gemacht. Das Dokument der Übertragung soll im Tempel von Heliopolis eingemeißelt worden sein [Pap. Mag. Harris I, 6—7].

Nun läßt sich außerdem noch nachweisen, daß von alters her der Kriegsgott Horus mit der Löwin in Zusammenhang gebracht wird.

1. Der Horusgott und die Löwin.

α) An der alten Kultstätte des Horus von Edfu befand sich auch das Heiligtum der *Mḥ.t*, derselben Göttin, die in This neben Onuris verehrt wird, und wenn auch infolge der Entwicklung im Kult öfters Hathor als seine Genossin erscheint, so darf uns das nicht darin irre machen, daß auch die Löwengöttin in seine Nähe gehört. Zu Horus gesellt sich nach der üblichen Auffassung im Tempel Hathor, und zwar zunächst als seine Mutter, später erst als seine Genossin. Beide Auffassungen stehen übrigens in den späten Texten noch nebeneinander. Außerdem gelten ja Tefnut-Hathor als eine Einheit, und gerade Edfu zeigt Hathor als blutdürstige Göttin, die bei den Menschenopfern sich freut, die mit Horus dem Vernichten und Verbrennen der Rebellen beiwohnt. Ferner werden *Mḥ.t*-Hathor verschmolzen, wie das *Ḥt-šbḳt* zeigt (s. unter V); dann darf auf den Kult der Sechmet-*Mḥ.t* hingewiesen werden, die bei der Krönung des Falken von Edfu eine große Rolle spielt. Durchschlagend aber ist die Tatsache, daß *Mḥ.t* in besonderer Weise mit dem , diesem Hauptgemach des Tempels verbunden erscheint, das andererseits in engster Weise mit dem Lokalgott verknüpft ist. Sie ist die oder meist ‚große *Mḥ.t* im südlichen *Bḥd.t*‘ [R. E. I, 301, 313, 315 usw.].[3] Aber auch in This ist das *Bḥd.t* der Wohnsitz der Göttin, hier das östliche; ‚*Mḥ.t* die Herrin von This, im *Bḥd.t* verehrt‘ [Brugsch, D. g. 1268]; [4] [Brit. Mus. 1225];

---

[1] Er erscheint vielleicht ebenso oft als *Ṯmꜣ-ʿ* wie als ‚Onuris‘.

[2] Wobei wir vorläufig die Frage offen lassen, ob nicht ein alter einheimischer Kampfgott dem neuen Reichsgott Horus angeglichen wurde, als die Eroberung Oberägyptens von den Dienern des Falkengottes ausging. S. unten Onuris von This.

[3] Vgl. R. E. I, 459; hier ist *Mḥ.t* die Genossin des Horus beim Bieropfer.

[4] Liegende Löwin.

[R. E. I. 314].[1] Das setzt doch wohl eine besondere Beziehung zu dem Gott von Edfu voraus, nach dessen *Bḥd.t* das östliche wohl gegründet oder benannt wurde.

β) Ganz ähnlich liegen die Verhältnisse bei dem Horusgott von Ombos. Haroëris und nicht Schu ist der alte Herr des Heiligtums. Da er in Horusgestalt erscheint, paßt sich seine Genossin ihm an und tritt als Hathor auf, als die ‚schöne Gemahlin'. Aber es steht fest, daß sie nur die in der Spätzeit beliebte menschliche Erscheinungsform einer Löwengöttin ist, wie das schon aus ihren Titeln hervorgeht; sie heißt eigentlich ‚die schöne Gemahlin, die Tefnut', d. i. Tefnut als schöne Gemahlin. Man vergleiche dazu das Verhältnis der *mnḫ.t* und *nb.t-ww* in Esneh. Ob Tefnut nun der ursprüngliche Name ist, darf wiederum zweifelhaft erscheinen, es ist die Bezeichnung eine Folgeerscheinung der Identifikation des Haroëris mit Schu, die naturgemäß auch auf die Auffassung seiner Genossin wirkte.

γ) Bei der Begleiterin des Month ist der Befund ein ähnlicher. In Edfu ist sie, wie wir sahen, die *Mḥ.t*, ihr gemeinsamer Sohn Harpokrates, der Sohn der *Mḥ.t* usw. Sie ist Tefnut die Große, die Tochter des Re [R. E. I, 312], die Tefnut, die [R. E. I, 100] ‚Tefnut, Herrin in *Bwgm*' [D. G. I. III, 65; vgl. J. 87, Anm. 3], sie ist die *Ḏd.t*' [s. III D]. Dann wieder ist sie ‚Sechmet, . . . die Stirnschlange auf dem Haupt ihres Schöpfers' [R. E. I, 574]. Dabei aber erscheint sie meist menschlich als die oder die, wird die ‚Hathor in Hermonthis' genannt [ib. I, 312].

Aus all diesen Bezeichnungen läßt sich herausschälen, daß der alte Falkengott von Erment auch neben einer Löwin als seiner Genossin erschien, die mit seiner eigenen Stirnschlange identifiziert wurde. Der Kult von Heliopolis machte aus ihr die Tefnut, die Tochter des Sonnengottes und dessen Stirnschlange, die ‚herrliche, die aus Re hervorging, die *mḫn.t* am Haupte des Allherrn' [R. E. I, 312], und diese Tefnut erscheint als menschliche Hathor unter Angleichung an die *'Inj.t* und *Tnntj.t*, über deren Urgestalt wir im unklaren sind.

δ) In Letopolis ist Kampfgenossin des Gottes das Horusauge, die Sechmet, die Stirnschlange des Gottes, vielleicht mit der Sechmet, der Herrin von *Rḫśw*, identifiziert, das ja unweit von Letopolis gelegen war, und von dem aus vielleicht der Sechmetkult nach Memphis übertragen wurde [Roeder, l. c. 582/83]. Dann aber lag in seinem Gebiete *wrḫ*, die Kultstätte einer Hathor, die ihm am häufigsten in den Darstellungen beigegeben wird und die einerseits als seine Mutter auftritt, dann aber wieder sein Auge, seine Mitkämpferin genannt wird. Siehe auch oben S. 44 und unten V.

Ähnliche Verhältnisse sehen wir bei der Genossin des Min, dem Auge des Horus, der *Rpj.t*, die als menschliche Göttin dargestellt ist, daneben aber auch als löwenköpfige Genossin des Gottes erscheint.

Von diesen Tatsachen ausgehend, müssen wir uns die spätere Fassung des Mythus vom Herbeibringen der fernen Göttin zu erklären suchen.

2. Die Entstehung der Legende.

α) Der Gott von This mochte von alters her eine Löwin als Genossin gehabt haben, die in oder bei seinem Heiligtum verehrt wurde, und die Sage ging, er habe sie einst aus fernem Lande gleichsam als Kriegsbeute heimgebracht oder als Jäger sie eingefangen. Als Heimat der Löwengöttin mußte ja naturgemäß die Wüste gelten, es sei an die Sechmet von der ‚Spitze des Wüstentals' erinnert (M. D. I, 25, vgl. Brugsch, l. c. 933) und an die Löwin Pacht[2], die im Wüstentale ist (Champ., Not. 324).

Zu der Auffassung der Legende mag beigetragen haben, daß die Göttin wohl auch von den Nomaden des Wüstengebirges verehrt wurde, ähnlich wie die Tatsache, daß Hathor in Byblos und Ägypten Kultstätten hatte, Anlaß zu der Legende von ihrer Entführung wurde. Vielleicht weist uns eine Stelle aus der Sinuhegeschichte noch darauf hin: ‚an diesem Nomaden, dem Sohne der, an diesem Beduinen'.

Zudem galten ja die Götter, zu deren Kreis Onuris gehört, von jeher als Überwinder der fremden Länder, Bezwinger der Beduinen, es hat

[1] Vgl. Philä, Phot. 1275: (sic) ‚Die *Mnṯ.t* [s. unten 3 *α*], Herrin des Vernichtens, die der Richtstätte im östlichen *Bḥd.t* vorsteht', vgl. *Mḥ.t*, Große *ḥrj.t-ib Bḥd.t* usw. Stele Kairo.

[2] Liegende Löwin.

sich, wie wir sahen, als eigene Gestalt der ‚Horus, der die Fremdländer schlägt' herausgebildet; dem Gott von Edfu begegnen wir auf einem Kriegszug nach Nubien, und vor allem müssen wir auf Haroëris-Sopd hinweisen, der als der Herr der Fremdländer gilt, die östliche Grenze schützt und auch auf dem Sinai verehrt wurde. Und er gerade wies schon in seiner äußeren Erscheinung am meisten Ähnlichkeit mit dem Gott von This auf. Als Bezwinger der Fremdvölker sehen wir auf dem Sphinxrelief des Sahurê neben ihm Horus, *Tmš-'* genannt, dessen Erscheinungsform Onuris geworden ist. So schildert der Pap. mag. Harris Onuris von This gerade als Bekämpfer der Barbaren: ‚. . . der in This ist; du hast die Trogodyten Nubiens [*iwntj-w nj-w t3-st*] bezwungen in diesem deinem Namen *Iśtj* des Re; du hast die asiatischen Beduinen geschlachtet in diesem deinem Namen Jüngling, Erstgeborener' [II, Z. 10—11, vgl. Theben, Z. 315].

β) Sethe nimmt nun an, daß hinter der ganzen Legende astrale Vorgänge stehen, und stützt sich dabei auch auf die Namen der beiden Gottheiten von This. Wie Onuris der Held sei, der das ferne Sonnenauge seinem Besitzer zurückgebracht habe, so sei *Mḥ.t* die ‚Volle', d. i. das volle Sonnenauge.

Es sei von vornherein festgelegt, daß die Richtigkeit dieser Interpretation zugegeben werden kann, ohne daß damit irgend etwas für den ursprünglichen Befund der Traditionen von This gesagt wäre. Hier ging die Legende, daß der Gott seine Genossin aus der Fremde heimgeholt habe, sie mochte dann astral von dem fernen Auge gedeutet werden, der Gott dabei den Namen Onuris, die Göttin den Namen *Mḥ.t* erhalten, der ihnen nunmehr verblieb, ähnlich wie nach historischen Ereignissen der Name Somtus, ‚Vereiniger der beiden Länder', gebildet wurde und nun dem Gott von Chatj verblieb; auch sei an den ‚Herrn von Oberägypten' erinnert, als der Haroëris erscheint.

Wir werden aber sehen, daß kein zwingender Grund vorhanden ist, diese Entstehung des Namens der *Mḥ.t* anzunehmen, daß vielmehr vieles dagegen spricht, ebensowenig wie es ganz ausgemacht ist, daß Onuris seinen Namen erst nach der astralen Deutung der Legende erhielt.

a) Es sei hier schon einer weiteren Frage vorgegriffen. Sethe glaubt, daß die astrale Deutung sich auf das ferne Tagesgestirn beziehe, das zum Kampf gegen Wolken und Gewitter ausziehe und nach Vernichtung des Feindes, nach dem Vertreiben des Unwetters wieder siegreich zu seinem Herrn zurückkehre oder zurückgebracht werde.

Wir müssen dagegen einer anderen Deutung unbedingt den Vorzug geben.

Der Falkengott galt zugleich als Himmelsgott, der Sonne und Mond als Augen trug. Von ihm ging die Sage, daß Seth ihm einst sein linkes Auge geraubt habe. Nach schweren Kämpfen habe er es ihm wieder entrissen und es triumphierend zurückgebracht. Als dies Auge, das den schwindenden und wiederkehrenden Mond versinnbildete, wurde schon früh seine Stirnschlange gedeutet, die er kämpfend zurückeroberte; mit der Stirnschlange wurden dann im weiteren Verlauf verschiedene Löwengöttinnen identifiziert.

Nun sehen wir den Gott von This als einen der alten Kampfgötter, ja gerade er sticht den Widersacher mit seiner Lanze nieder und verkörpert Horus als Sieger. So mochte ihm, der mit Speer und Strick jagend einst die Löwin zum Niltale gebracht hatte, im großen Mythus vom Horusauge die Aufgabe zufallen, Seth die Geraubte zu entreißen und sie ihrem Besitzer zurückzuführen, resp. sie sich selbst siegreich in sein Heiligtum heimzuholen.

Diese Deutung der Legende von This auf das Horusauge[1] ergibt sich auch aus der oben geschilderten Stellung der *Mḥ.t* zu den Horusgöttern. Ihre Verbindung mit dem *Bḥd.t*, ihr Auftreten neben Horus von Edfu und Month weisen sie deutlich in den Kreis der Falkengötter und nicht in erster Linie zu Re.

b) Die Deutung der aus der Fremde stammenden Löwin auf das ferne Horusauge hat, wie erwähnt, die Gleichung Auge-Diadem-Löwin zur Voraussetzung. Daß diese Angleichungen schon sehr früh erfolgt sind, ist als sicher anzunehmen. Es bot sich für dieselben ein doppelter Weg:

Sethe glaubt, daß zunächst Tefnut als Sonnentochter mit dem Sonnenauge und dem Diadem des Sonnengottes identifiziert worden sei; nur durch die Gleichsetzung mit Tefnut hätten dann die anderen Löwengöttinnen eine Angleichung an die Uräusschlange und das Auge des Re erfahren.[2]

Diese Beschränkung scheint mir durch nichts gerechtfertigt. Der angegebene Weg ist nur einer der vielen, die möglich waren, und findet in den Texten nur geringe Stütze. So vermißt man vor

[1] Die allein in den Texten ausdrücklich gegeben wird; siehe V C c.

[2] So. 20: ‚Sechmet . . ., die als löwengestaltige Göttin eben nur auf dem Wege über Tefnut zu dieser Gleichsetzung (= Sonnenauge) gekommen sein kann.'

allem die vorausgesetzte weitgehende Angleichung Sechmet-Tefnut, die sich, wie es scheint, erst ziemlich spät bildete und nie tiefgehend war.[1]

Einen anderen Weg schlägt Erman ‚Hymnen' usw. l. c. S. 14 vor. Er weist darauf hin, daß zwischen Uto und Sechmet-Bast, wie zwischen Nechbet und Mut alte Zusammenhänge bestehen; Uto und Nechbet aber waren zu Augen des Lichtgottes geworden, und somit wurden dies auch Bast-Sechmet wie Mut. Dazu stimmt für Sechmet aufs beste, daß gerade sie in den Inschriften und Darstellungen die weitgehendste Verschmelzung mit Uto und der *Wr.t-ḥkȝw* (Schlange und Krone) zeigt [Roeder, l. c. S. 592].

Ich glaube aber, man darf noch eine dritte Möglichkeit in Erwägung ziehen. Überall tritt uns in den Texten Sechmet als Kampfgöttin entgegen, als Vorkämpferin für Götter und Könige, die mit ihren Pfeilen, durch ihre gewaltige Kraft oder durch das Feuer, das sie ausatmet, die Feinde vernichtet. Nun rückt sie aber gerade durch ihre Eigenschaft als Schlachtgöttin und Schützerin des Königs im Kampf der anderen ‚Leiterin' in der Schlacht, der Stirnschlange des Königs, näher und aus der Gemeinsamkeit der Aufgabe und des Wirkens sowie dem ähnlichen Verhältnis zum Herrscher ergab sich dann eine unmittelbare Annäherung der beiden Gottheiten.

So mag diese Erwägung allein oder in Ergänzung der von Erman genannten die Identifikation Sechmet-Uräusschlange bewirkt haben. Dazu stimmt, daß die Angleichung sich zunächst auf die Schlange als solche bezog und indirekt auf das Auge, das durch diese verkörpert wird. Man vergleiche unter anderem die Beziehungen Sechmet-*Nsr.t* unten IV D, um die Bedeutung dieses Umstandes zu würdigen.

c) Ist dies der Entwicklungsgang, so muß Sechmet zunächst als ‚Auge' des Königs und des Königsgottes Horus erscheinen — besonders für den Fall, daß die Angleichung schon in jene Zeit fiel, in der Re noch nicht ganz in das Erbe des Horus eingetreten war.

Tatsächlich läßt sich diese Beziehung zum Horusauge noch in zahlreichen Fällen belegen. So, wenn die Göttin im Hymnus b der Ermanschen Hymnen mit der als Horusauge aufgefaßten Krone Unterägyptens identifiziert wird, wenn in Edfu Sechmet als Uräusschlange aus dem Haupte des Horus hervorgegangen sein soll [s. unten V C c—d], wenn ferner sie abwechselnd mit dem Horusauge zur Vernichtung der gefesselten Feinde gerufen wird,[2] wenn man in Esneh das Horusauge direkt als Sechmet erklärt, wenn in Letopolis das ‚kommende Horusauge' Sechmet genannt ist, wenn in Philä Sechmet sich in das lebende Horusauge wandelt, wenn Sechmet in Athribis das Horusauge im Westen' ist usw. Das ergibt sich dann auch durch die Angleichung an Uto, das ‚Horusauge in *Dp*' (Pyr. 56[b]).

Das hindert zwar alles nicht, daß Sechmet allmählich zum Auge des Re wird, aber es hieße die Entwicklung der ägyptischen Gottheiten verkennen, wollte man daraus ein ursprüngliches oder auch nur bevorzugtes Verhältnis zu Re ableiten; sie konnte dabei ehedem das Auge des Horus sein genau wie die *ỉ'r.t* [Hieroglyphe] selbst.

d) Die Legende vom fernen Horusauge zeigt später eine Version, nach der das Auge seinem Herrn zürnte und gebändigt oder besänftigt wurde. Das paßte wiederum ganz zu Sechmet, die nicht nur gegen die Feinde wütet, sondern auch im Zorne (*nšn*) ihren Getreuen gefährlich werden kann und deren Gunst (*ḥtp*) sie anflehen müssen; sie ist in Wahrheit *Βούβαστις ἀγρία*. Sie war es, die einst zürnenden Herzens sich wider Horus, ihren Herrn wandte [V C b], und es ist wohl ausschlaggebend, daß uns dieser Zug ausdrücklich gerade von der Stirnschlange-Sechmet überliefert ist.

Keinen besseren Beweis für den wirklichen Zusammenhang gerade mit dieser Form des Mythus kann es ferner geben als die beständige Bezeichnung der Sechmet als des wütenden Horusauges *Nsr.t*, das von Thot besänftigt wird [s. unten] und sich mit seinem Besitzer versöhnt.

So ist wohl zunächst Sechmet als die *nsr.t-ỉ'r.t.* in den Horusmythus aufgenommen worden und ihr parallel die Löwengöttin von This, bei der dann durch die vorhandene Lokalsage von ihrer Ankunft aus der Fremde gerade der Zug des Fernseins des Auges betont wurde, der bei Sechmet mehr zurücktritt. Es wäre das bei der Mythenübertragung, resp. Ausdeutung dieselbe Anlehnung an Vorhandenes, sei es Geschichtliches oder Mythisches, die auch sonst in der ägyptischen Theologie üblich ist; so wird der Mythus vom Horusauge selbst mit den geschichtlichen Kämpfen

[1] Es erscheint ferner Sechmet schon vor Tefnut als Gottesdiadem; im Hymnus b und sonst oft wird nur sie, nicht aber Tefnut oder Hathor, neben der Bast mit dem Diadem von Unterägypten identifiziert. Siehe Erman, l. c. auch S. 15, S. 30, Anm. 2; vgl. unten S. 67.

[2] Oder wenn es nach Philä die Sechmet, nach Totenb. 137 das Horusauge ist, das die ‚Flamme' anzündet (*štj-tkȝ*).

zwischen Horus und Seth verwoben; die Vernichtung des Menschengeschlechtes zeigt in der Lokalisierung des Gemetzels die Erinnerung an wirkliche Geschehnisse; im Osirismythus spiegeln sich zum Teil auch historische Ereignisse; die Sage von der Hathor, die nach Ägypten kam, knüpft an deren Kult in Byblos an usw.

So hat man den einen Zug des Mythus vom Horusauge in This lokalisiert, weil eben dort eine verwandte Legende bestand, die vielleicht auf eine wirkliche Übertragung des Kultes der Löwin zurückging. So allein erklärt sich auch, daß das astrale Moment hier in den Hintergrund tritt, während es bei Haroëris von Letopolis wie bei allen Gestalten der Art des *ḫntj-ỉrtj* stärker betont erscheint. S. auch unten unter V.

3. Kultorte des Onuris.

a) This.

1. Die Urgestalt des Onuris.

Die gewöhnliche Erscheinung des Gottes als Mensch — auch mit Menschenkopf — hebt ihn von den übrigen Göttern des Kreises, dem er angehört, ab und bedarf der näheren Erklärung.

Die natürlichste Entwicklung wäre die, daß dem ursprünglich (?) rein menschlich gedachten Lokalgott von This erst der Falkengott das Gepräge gab, das er später trägt; dabei hätte der Horuskult die Erscheinung des Gottes nicht umgewandelt wie an anderen Stellen, sondern sie ihm meist belassen.

Es wäre das ungefähr dasselbe Verhältnis wie bei Sopd, nur daß bei diesem die Darstellungen etwas häufiger den Falkenkopf zeigen, während sie bei Onuris zu den Ausnahmen zählen.[1] Eine Parallele bildet ferner Harsomtus von Dendera, bei dem beide Erscheinungsarten sich die Wagschale halten. Es könnte aber auch sein, daß das Problem, die menschliche Erscheinung des Gottes mit seiner Inkarnation als Falke zu verbinden, an verschiedenen Orten verschieden gelöst wurde; daß man also Onuris seine Menschengestalt beließ trotz seiner engen Verbindung mit dem Falken, ähnlich wie man ja auch bei der Kuhgöttin Hathor, der Geiergöttin Nebbet usw. einen andern Weg beschritt.

Sollte aber, was viel wahrscheinlicher ist, in Onuris sich ein alter Lokalgott mit dem Reichsgott der Horusverehrer zusammengefunden haben, so erhebt sich wieder die Frage, ob dieser Gott ursprünglich dorthin gehörte oder Verbindung mit anderen Göttern besitzt. Diese Frage läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit lösen, da uns dazu die nötigen Unterlagen fehlen, es sei aber immerhin hier auf die nahe Verwandtschaft des Onuris gerade mit Sopd hingewiesen; nicht nur in der äußeren Erscheinung, die in manchen Fällen die gleiche ist [s. unten], sondern auch in ihrem ganzen Wesen; gilt doch auch Sopd als Hauptkampfgott, der dem König das Messer reicht, als Gott, dessen Macht sich über die Fremdvölker erstreckt.[2] In diesem Zusammenhang sei auf einen dritten Schlachtgott hingewiesen, den [Hieroglyphen] *Ḥȝ*, der ebenfalls rein menschlich erscheint und auch in seiner Auffassung Onuris und Sopd nahesteht. M. D. IV, 79 sehen wir ihn wie den Gott von This mit dem Speer stechend, *Ṯmȝ-'* genannt; als Horus *ṯmȝ-'*, der das Nilpferd mit dem Strick fesselt und mit dem Speer ersticht, schildert ihn D. G. I. III, 19; dann ist er der Gott im *pr-šmśw*, der wie Sopd ‚die *Mnṯjw* schlägt' [l. c. III, 43], und neben diesem reicht er dem König das Messer zum Schlachten der Fremdvölker [Philä, Phot. 202 u. sonst].

So wäre es nicht ausgeschlossen, daß wir diese drei Götter als Vertreter eines Typs betrachten dürften; es fehlt freilich jede Möglichkeit einer näheren Bestimmung.

2. Seine Federkrone.

a) Vor ein ähnliches Problem stellt uns der übliche Kopfschmuck des Gottes, die vier Falkenfedern. Es läßt sich freilich nicht mit Bestimmtheit sagen, daß dies auch das ursprüngliche Diadem des Gottes war, wir können es hier ebensogut mit einer lokalen Entwicklung zu tun haben, wie z. B. in Edfu, wo der Gott später die Zweifederkrone mit der Doppelkrone vertauschte.

Wir treffen übrigens wiederholt auch den Falkengott von Edfu mit der [Hieroglyphe] Krone, so M. D. II, 76; III, 64; III, 82. Es ist dort immer der [Hieroglyphen] ‚Horus von Edfu, . . . mit schönem Gesicht, auf seinem großen Thron'; II, 75, wo als Kultbild der Falke mit der genannten Krone abgebildet ist, steht als Zusatz:

[1] Brugsch, Myth., S. 489. Vgl. die Schreibung des Namens Nav. Mythe d'Horus Taf. I.

[2] Für Onuris siehe unter 4. Vgl. auch den Begleiter der Göttin unten III B b = R. E. I, 317.

[…] ‚der hockende Falke, Herr der großen Federkrone'. Nach dem, was über den Ausdruck *nfr-ḥr* = ‚mit Menschengesicht' gesagt wird,[1] kann es nicht zweifelhaft sein, daß hier eigentlich eine Onurisgestalt gemeint ist, trotzdem die Darstellungen den Falkengott in der üblichen Weise zeigen. Bezeichnenderweise geben hier die Beischriften Titel, die ebenso außergewöhnlich sind wie die Darstellung. Dieser Gott mit den vier Federn und dem ‚schönen Gesicht' ist der ‚Falke, am Anfang der Götter geworden, der Urgott der Neunheit, König im Himmel, Fürst auf Erden, . . . Horus, Herrscher an der Spitze von Oberägypten'. Ich denke, hier haben wir einen Niederschlag dessen, was man sich von Onuris dachte, auf Horus von Edfu übertragen. Auf gleicher Angleichung mag beruhen, daß Sopd vereinzelt mit der Vierfederkrone abgebildet wird.[2]

b) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Krone des Onuris die Verbindung zweier […] darstellt, so daß wir nach analogen Fällen erwarten müssen, daß ein ursprünglich mit der Zweifederkrone geschmückter Gott später infolge religiöser oder politischer Beeinflussung noch die zwei Federn eines anderen Gottes dazusetzte, ähnlich wie wir es bei der Doppelkrone sehen. In der Tat tritt ja Onuris auch daneben mit der Zweifederkrone auf, also genau wie Sopd; so in der Oase Chargeh [Roeder, l. c., vgl. Lanzone, Pl. XXXIV].[3] Möglich wäre vielleicht, daß der alte Gott, etwa eine Gestalt wie Sopd, bei dem Vordringen des Kultes des oberägyptischen Horus sich dessen Federn neben die seinen gesetzt hätte.

Aber es wäre noch ein anderer Ausweg denkbar. Es könnte sich die jetzige Form der Onuriskrone aus den beiden Diademen […] und […] entwickelt haben, d. i. dem Kopfschmuck des Gottes von *Tꜣ-wr* [siehe 3] und dem Diadem des oberägyptischen Horus. Eine solche Verbindung ist zu belegen O. I, 275; II, 309; II, 212, in den beiden letzten Fällen trägt sie der König bei der Darreichung des […]; ähnlich finden wir sie auf dem […], der als Gegenstück zu dem […] abgebildet ist [Philä, Phot. 390/91]; es könnte dann die […] sich in die […] verändert haben, ähnlich wie ja auch […] zu […] wurde. Zu dem Wechsel vergleiche ferner, wie der Gott von Chatj ursprünglich ebenfalls die […] trug, während er später unter Einfluß des Horuskultes in der […] erscheint.

3. Das Gauzeichen von This.

Zu dieser Vermutung stimmt eine andere Tatsache. Gerade diese Wandlung in der Wiedergabe des Zeichens für den Gau von This ist auf den Onuriskult zurückzuführen. Die […] weisen, wie unten *d β* 2 wahrscheinlich gemacht wird, auf den Gott *ʿndtj* hin, dessen Kult mit dem des Osiris verschmolzen, von Busiris hierher gebracht wurde. So wird sekundär das […] als Kopf des Osiris und dessen Diadem erklärt.

Daneben aber gilt es auch als Bild des Onuris. Im Teos-Papyrus [Brugsch, l. c.] heißt es von Osiris in *Tꜣ-wr*-Abydos:

[…]

‚Hoch bist du auf deinem Gestell über die Götter, deine beiden „Augen" sind dir an deiner Stirn, deine beiden Uräen sind hinter dir.'

Zu dieser Erklärung des Gauzeichens als Onuris und der beiden Federn als seiner Diademe vergleiche man die Haroëris-Gauliste O. II, 254 = Nr. 888, die bei This angibt: ‚Schu der Große, der dem Osiris Leben verleiht . . . […] in deinem Namen Onuris, der auf seinem Gestell über die Götter erhoben ist.' Ebenso O. II, 230 = Nr. 852:[4] […] ‚der

[1] S. unten S. III A b 3. [2] Über Sopd mit drei Federn siehe oben S. 47.
[3] An sich könnte ja der Gott von Hause aus schon vier Federn besessen haben, wie auch Bes oder Anukis von jeher einen ganzen Federkranz trugen; zu bemerken ist noch, daß der Gott gewöhnlich […] genannt wird: ‚mit hoher Doppelfederkrone'; auf die Vierzahl sehe ich in den Inschriften nirgends Wert gelegt.
[4] Siehe oben S. 25.

Tmꜣ-ʿ mit dem Speer' usw. Ebenso heißt Onuris von This in Edfu ‚Schu der Große, der Sohn des Re […] auf seinem Gestell' [R. E. II, 79]. Ombos heißt O. I, 127:

[…]

‚Gemach dessen, der hoch auf seinem Gestell ist, Sitz des Niederwerfens der Feinde des „Herrn des Gemetzels" (oder von *šʿ.t*, Ort bei This).'[1]

Diese Identifizierung des Gauzeichens mit Onuris hat aber zur Voraussetzung, daß das alte Zeichen die Form […] erhielt, wobei die beiden Falkenfedern[2] als Diadem des Gottes galten wie früher die […] als die des Osiris-*ʿndtj*. Über die Bezeichnung des Gottes auf der Standarte als […] siehe unten *d β*.

4. Onuris als Kampfgott.

a) Zur Charakterisierung des Onuris als Kampfgott ist oben S. 2, 11, 13 genügendes Material gegeben worden; wir haben ja in Philä, Ombos usw. eine Wiedergabe dessen, was man vornehmlich in This von dem Gotte dachte. Hier war er das Urbild des *Tmꜣ-ʿ*, des lanzenstechenden Gottes, sein Spieß ist die Waffe aller, die gegen Seth und seine Genossen kämpfen. Haroëris von Ombos ist O. II, 144 […] ‚Herr des *mʿbꜣ* wie der Herr von This'. Im Horusmythus von Edfu wird der kämpfende Gott mit demselben Speer ausgerüstet [s. oben S. 6]. R. E. II, 79 gibt der […] seinen *mʿbꜣ*-Speer auf den Kopf der Feinde des Königs; M. D. III, 73 ist er der tapfere *mšntj* usw.

b) Im Horusmythus ist der Gott von This einer der Teilnehmer an den Kämpfen und erhält bei der Zerstückelung und Verteilung des Feindes dessen Schenkel. […] ‚sein Schenkel bleibt in This für deinen großen Vater, den Onuris' [Taf. IX]; mit der Variante […] [Taf. XI].

Diese Angabe beruht, wie wir sehen, auf einer uralten Tradition. Pyr. 1863 ff. ist u. a. von Horus dem Schützen die Rede, von Sopd und *Ḫntj-irtj* . . . . . . ‚nimm dir diese deine weißen Zähne . . ., die umkreist werden durch einen Pfeil in diesem ihrem Namen Pfeil' […] ‚Dein Schenkel ist in *Tꜣ-wr* und sein *iwʿ.t* in Nubien'. Es ist kein Zweifel, daß die Texte in Zusammenhang stehen, da im Horusmythus ebenfalls das *iwʿ.t* nach Nubien geschickt wird, zu Chnum-Haroëris, dem Herrn von *Sḫḫ* [s. oben S. 16]. Es wird sich demnach wohl auch in den Pyramidentexten um die Vorstellung handeln, daß der besiegte Feind zerstückelt wird, und seine einzelnen Glieder als Kunde seiner Niederlage in die verschiedenen Gaue gesandt werden. So werden ja auch Pyr. 1543—50 die Glieder des getöteten Stieres den einzelnen Göttern überwiesen. Sollte nicht die Sage von der Zerstückelung des Osiris und ihr Zerstreutsein in den einzelnen Gauen auf eine ähnliche Vorstellung zurückgehen?

O. I, 370 sehen wir den König in Onurisgestalt dem Haroëris, dem Herrn von Oberägypten den genannten Schenkel überreichen: ‚Nimm dir den Schenkel deines Feindes, die fressende Flamme fresse sein Fleisch, sein Rauch räuchere dein Gemach und dein Herz öffne sich.' ‚Ich bringe dir den Arm (…) des Bösen, den Arm […] der Elenden o. ä., unter denen allen dein Arm *wbꜣ* ist; ihre Fleischstücke sind deine Speise.' Vielleicht bezieht sich auch hierauf die Kalenderangabe O. II, 52 = Nr. 596: ‚Am achten Tage [des ersten Monats der Sommerzeit] lasse man diesen Gott in der Prozession ausziehen, man nehme den Schenkel […] vor ihn und verrichte dessen Zeremonien'; das Urbild der Feier hätten wir dann in This zu suchen.

5. Onuris-Schu.

a) Wie alle die alten Kriegsgötter des Haroëristyps ist auch Onuris zu Schu geworden; auch bei ihm waren letzten Endes dieselben Gründe dafür maßgebend. Aber es ist offenbar, daß die Verschmelzung bei ihm eine viel engere war als bei seinen Genossen; das ist nicht etwa deshalb geschehen, weil auch Onuris wie Schu als Himmelsträger galt — mit der Erkenntnis, daß der Name

[1] Brugsch, l. c. 867. Zu Onuris auf der Standarte vgl. auch Pap. mag. Harris II, 4—5.
[2] Sie sind Philä, Phot. 391, auch in der Innenzeichnung genau wie die Federn des alten Horus, des Min usw.

mit dem Stützen des Himmels nichts zu tun hat und daß seine Bedeutung: ‚der die Ferne brachte' auch noch in spätester Zeit bekannt war, entfällt dieser Grund. Daß Onuris tatsächlich aber auch als Himmelsträger angesehen wird, ist eben die Folge seiner engen Verbindung mit Schu, der auf ihn abfärbte, genau wie auch Haroëris, Horus von Nechen usw. gerade durch ihre Identifikation mit Schu sekundär zu Luftgöttern und Himmelsstützern wurden. Nur, daß infolge der innigeren Verschmelzung Onuris-Schu, der Gott von This häufiger die Funktionen seines Doppelgängers übernimmt.

Ich glaube für die besonders starke Angleichung vor allem zwei Gründe namhaft machen zu können. Der erste ist in der Ähnlichkeit der Rollen zu suchen, die die beiden Götter in der Legende von dem Auge des Lichtgottes spielen. Die Pyr. 2091 a—b erzählen, wie Schu das Auge des Horus emporgehoben habe, das Apophisbuch berichtet, wie er mit Tefnut das Auge, das sich entfernt hatte, zurückbrachte; so war die Annäherung an den Gott gegeben, der als eine seiner Hauptaufgaben das Zurückbringen des Auges hatte.

Dazu kommt ferner, daß auch in der äußeren Erscheinung eine Annäherung leichter war; beide Götter sind ja meist rein menschlich dargestellt. Das erklärt auch gut, wie von den anderen Göttern des Kreises gerade Sopd nach Onuris am engsten mit Schu verbunden erscheint, wie uns vornehmlich die Inschrift des Naos von Saft erkennen läßt.

b) Trotz aller Verschmelzung ist aber der Onuris nicht etwa nur zu einer Erscheinungsform des Schu geworden oder gar von jeher eine solche gewesen, die Verschmelzung ist bei weitem nicht so stark wie etwa bei Horus-Re; und wie wir in Gestalten wie Sobek-Re, Amon-Re, Min-Re meist den Gott in seiner alten Auffassung vor uns haben, trotz des Doppelnamens, so will auch die Bezeichnung Onuris-Schu nicht mehr sagen. Und wenn ein Schu-*Ṯmꜣ-ʿ* o. ä. erscheint und Onuris damit gemeint ist, so ist das ähnlich, als wenn ‚Horus der Siegreiche' für Min stünde.

Es sei noch erwähnt, daß Onuris ebenso ‚Schu der Große' genannt wird, auch ohne daß sein eigentlicher Name dabei erschiene, wie R. E. II, 79; O. II, 254; wie auch sonst in der religiösen Literatur sich oft unter dem Namen Schu der Gott Onuris birgt.[1] So heißt es ja auch in unserer Ombosliste bei This: Er ist da ‚als großer Gott unter der *ḏꜣḏꜣ.t*, Schu nämlich, indem er Recht richtet gegen Sünde und Lüge,[2] der Nordwind gibt an die Nase des Osiris'.

c) Dieser Befund wurde Anlaß, daß man in manchen Texten den eigentlichen Gegenstand verkannte und Schu zuschrieb, was nur auf den Gott von This Bezug haben kann. So vor allem die beiden Hymnen des magischen Papyrus Harris. Den zweiten überschreibt Brugsch: ‚Die Namen Schu's'; doch haben wir es ganz zweifellos mit einem Loblied auf Onuris zu tun, der unter anderem auch Schu gleichgesetzt ist: Der Gott ist der ‚mit dem hohen Federpaare' (siehe oben 2), ‚der auf seinem Gestell steht' (s. 3), ‚der die Ferne mit seiner Lanze brachte' (s. oben S. 6), ‚der sich in This befindet', ‚der Horus *Ṯmꜣ-ʿ*' usw. Ähnlich verhält es sich mit dem ersten Hymnus, an dessen Schluß ja auch ausdrücklich steht: ‚Ich bin Onuris, der Herr des *ḫpš*.'

Das ist von größter Bedeutung, weil sich gerade in diesen Hymnen Anspielungen auf die Onurislegende finden, die von Schu ausgesagt keinen Sinn ergeben.

6. Die Genossin des Gottes.

a) Als Gemahlin des Gottes von This erscheint gewöhnlich die *Mḥ.t* [vgl. S. 51]. Daneben aber auch eine Löwin *Mnt.t* [3], die uns auch aus Edfu, Esneh usw. bekannt ist. So heißt es in der Haroërisgauliste bei This: ‚Deine Schwester *Mnt.t* verbrennt seine Feinde' [O. II, 254 = Nr. 888]. Siehe auch unten V C c 3. Der Name sieht beinahe wie eine feminine Form von Month aus. Daneben erscheint in This wie in Ḳus die *Ḥḳ.t*: [M. D. III, 73].

Als Heiligtum der *Mḥ.t* von This wird das genannt, wie sie auch im von Edfu thront [s. oben S. 49]; daneben erscheint [R. E. I, 314, vgl. aber , Stele Kairo].

b) Über die Auffassung der *Mḥ.t* in This geben uns die Tempelinschriften nicht allzuviel, aber immerhin genug, die Hauptzüge festzulegen.

[1] Siehe auch unten d. [2] Onuris als Richter s. oben S. 11. [3] Liegende Löwin.

Ihre Urgestalt war die einer Löwin; sie erscheint dann menschlich mit dem Kopf einer Löwin und trägt entweder die Sonnenscheibe [passim] oder die Krone mit den Widderhörnern [z. B. Piehl, Inscr. II, 91], die zum Teil mit dem Hathordiadem verbunden wird [R. E. I, 314, 313, 315 usw.].

Als Löwin ist sie die ‚Streiterin mit erhobenem Gesicht,[1] wild blickend mit grimmigen Augen, mit wütendem Herzen die Feinde verbrennend' [l. c. 313]; ‚die Furchtbare im Handgemenge, . . . mit erhobener Hand (Tatze) die Feinde niedertretend' [ib. II, pl. XXX].

Daneben hat sich auch bei ihr eine weitgehende Angleichung an die Uräusschlange vollzogen; sie ist zu der ‚*Mḥ.t* die *Mhn.t*-Schlange' geworden [l. c.], die ‚die treffliche *Mhn.t*' (ib.); die ‚*Mḥ.t*, das Auge des Re in Edfu' [l. c.].

c) Wie ihr Partner zu Schu geworden war, mußte auch sie in der alles umfassenden Gestalt der Tefnut erscheinen; sie wird zur ‚*Mḥ.t*-Tefnut, Tochter des Re' [R. E. I, 15, cf. I, 256]. Das geht so weit, daß R. E. I, 314 hinter Onuris zuerst die Tefnut erscheint, dann erst die *Mḥ.t*, wie ja auch in Ombos bisweilen Tefnut allein als Partnerin Onuris begleitet [s. oben S. 29]. So wird *Mḥ.t* als Löwin ‚*Mḥ.t* die Tochter des Re' [Edfu unpubl.], als Stirnschlange . . . ‚*Mḥ.t*-Tefnut Diadem des Re' R. E. II, pl. XXX.

Sie, die Genossin und Helferin des Kampfgottes, war mit dessen anderen Streiterin, der giftspeienden Schlange identifiziert worden und hatte als solche die Gegner des Onuris bezwungen;[3] jetzt als Tefnut muß sie natürlich die Widersacher ihres Vaters Re bezwingen; ‚*Mḥ.t* die große . . .,

die den Feind des Re verbrennt,
die Gegner des Horus versengt
und die Widersacher des Osiris brät'.

Die alte Auffassung zeigen dabei u. a. der erste Onurishymnus des Pap. mag. Harris; dort sehen wir Onuris, der mit seinem Speer im Sonnenschiffe den Apophis tötet als Schu und ‚Tefnut ruht an seinem Haupte und schleudert ihren Feueratem gegen seine Feinde' [I, 4—5].

β) Sebennytos.

Das gegenseitige Verhältnis der beiden Hauptkultstätten des Onuris ist nicht ganz geklärt. Zwar macht der Befund der Texte den Eindruck, als ob This die Heimat des Gottes sei und als ob von hier aus sein Kult nach Sebennytos übertragen worden sei, aber vielleicht ist auch das eine Täuschung und das Verhältnis ein umgekehrtes.

In der Auffassung des Gottes stimmen beide Kultorte vollkommen überein.

1. Erscheinung des Gottes.

Darstellungen des Gottes von Sebennytos sind eine Seltenheit; wo wir ihm wie Philä, Phot. 506 begegnen, trägt er die Vierfederkrone auf dem Menschenkopf — in dem genannten Falle mit langen Haaren statt der sonst bei Onuris vorherrschenden kurzen Löckchenperücke.

Auch hier ist der Gott der Lanzenschwinger, der *Ṯmꜣ-ʿ*. Sein Tempel heißt [D. G. I. III, 21]; er selbst ‚Horus *ṯmꜣ-ʿ*, der Herr von Sebennytos' [Petrie, Expl. Fund. VII. Mound of Jew Pl. VI]; ‚Horus *ṯmꜣ-ʿ*, Herr des Speeres' [Brugsch, Dict. g. 1388] oder [ib. 1065]. In der Gauliste R. E. I, 338

[1] Vgl. Onuris von This als *ḥj ḳꜣ.t* mit dem Speer Nav. M. H. pl. 1. [2] Ohne Uräus.

[3] Vgl. Piehl, Inscr. II, 108 Horus von Edfu . . . ‚der Älteste, von seiner *Mḥt* umgeben, der tapfere *drtj*' usw. Vgl. die *Mḥ.t*-Sechmet bei der Thronbesteigung des Falken in Edfu.

wird bei Sebennytos verzeichnet: ,der Herr des Speeres ist darin'; sein Schiff heißt ebenda ,das Kampfschiff'; ähnlich in der Liste M. D. IV, 75: ,Bist du in Sebennytos, ... so ist dein Vater bei dir als Herr des Speeres.'

Mit diesem Speer erstach er einst den Seth, als dieser in der Gestalt des roten Stieres erschien: ,Onuris, der große Gott, Herr von *Ṯ3r*[1] ... der den roten Stier tötete in dessen Gestalt als Seth'.[2] Die Münzen von Sebennytos zeigen den Gott als Ares-Mars [vgl. Petrie, l. c., S. 24].

Man dachte sich dabei diesen Streiter als Riesen; 20 Ellen sollte er messen, wie aus der ,Histoire du bon tour' etc. ersichtlich ist, die Maspero in seinen ,Contes populaires' S. 255 ff. übersetzt. So stellte man sich ja überhaupt den kämpfenden Horus übermenschlich groß vor; nach dem Mythus in Edfu hatte sein Eisen vier Ellen, sein Strick 60, sein Lanzenschaft 15, während er selbst ein ,Mann von acht Ellen' war. Man denkt dabei an die Darstellungen, in denen der König in Riesengestalt die klein gezeichneten Barbaren tötet oder als Stellvertreter des Gottes winzige Feinde fängt und ersticht.

2. Onuris-Schu.

Die Angleichung an Schu ist natürlich auch hier sehr weitgehend. Zwar finden wir D. G. I. III, 21 Horus[3] und Schu nebeneinander: ,sein Sohn [des Osiris] Horus samt Schu' — aber sonst finden wir Schu promiscue neben Onuris und *Ḥr-tm3-ʿ* gebraucht. So l. c.: im Gau von Sebennytos ist ,dein Vater Schu ist zum Schutz bei dir mit dem Eisen'.

Nach der oben erwähnten Erzählung befand sich ein Heiligtum des Gottes von Sebennytos in *Phersô*,[4] es ist der Tempel, dessen Instandsetzung die Hauptrolle spielt. Ist uns auch das Äquivalent des Namens speziell für Sebennytos nicht bekannt, so kann doch kein Zweifel sein, daß es *pr-Šw* ist. Die tonlose Form von *pr* ist uns in gleicher Aussprache in ⲡⲣⲣⲟ erhalten; desgleichen stimmt die Vokalisation σω = Σῶς für Schu; für die Aspiration des *p* in *pr* siehe Φαρσω.[5]

Pr-Šw ist eine Bezeichnung, die sich ähnlich dem ,Haus des Löwenpaares' zusammen mit dem Kult des Schu an mehreren Heiligtümern einbürgerte; so in Dendera ,Schu, Sohn des Re, der große Gott an der Spitze des Schu-Hauses' [M. D. IV, 80; ebenso IV, 78 und öfter]. Ebenso ist Ombos [O. I, 143]. So dürfen wir auch in Sebennytos, dem Kultort des Gottes, der Schu so nahe verwandt ist, eine ähnliche Tempelbezeichnung erwarten.

3. Onuris als Sonne und Mond.

Auf dem Inschriftfragmente Petrie, l. c., Pl. VI b steht in der zweiten Zeile: ,Kind des Re in (als) dem rechten Auge ergänzend'; das ist Onuris als Schu in der Auffassung, die uns auch sonst belegt ist, als rechtes Auge seines Vaters oder dessen Pupille, während seine Schwester Tefnut das linke ist; siehe unten V die Augenkinder.

Daneben gilt der Gott von Sebennytos auch als Vertreter des Tagesgestirns in der Nacht, wie auch die übrigen Haroërisgestalten. Die Edfuliste Brugsch, D. G. 1388 nennt hier den (sic ?) ,Mond, der sich am ersten Monatstage erneuert o. ä.?, der sich verjüngt am 15. Monatstage.'[6]

Onuris von Sebennytos als Schützer des Osiris s. oben M. D. IV, 75; D. G. I. III, 21 usw.; vgl. auch Onuris von *š3-ḥtp* bei Sebennytos Brugsch, Dict. géogr. 792.

4. Die Begleiterin des Gottes.

Als Genossin des Gottes galt ebenfalls die Löwin *Mḥ.t*, die auch hier den Wandel zur Stirnschlange und zu Tefnut mitmachte. Sie ist die [7] ,*Mḥ.t*, Tochter des Re, Herrin von Sebennytos' [Petrie, l. c., Pl. VI Behbeit]. Aber es ist auffallend, wie selten dieser Name verwandt wird. In der Liste D. G. I. IV, 118 erscheint er in den vier Titelgruppen nicht ein einziges Mal; hier ist Hathor die ,Tefnut, Tochter des Re, die er gerne sieht, die *Mḥn.t*, die sich um seine Stirn windet'; die ,Sechmet in Sebennytos', die ,[Herrin] der *nbj*-Flamme[1] auf dem Scheitel des Horus, des Horizontischen, die „Hockende", die sich auf seinem Kopf niederließ'; die ,*Nsr.t*, die die Feinde verbrennt, die große Zauberin auf dem Haupte ihres Vaters'. So lassen sich auch hier beide Auffassungen als Löwin, Genossin und Stirnschlange des Horus sowie als Tefnut und Diadem des Re belegen.

Wie Ombos, war mit der Gleichsetzung Onuris-Schu und *Mḥ.t*-Tefnut auch Sebennytos das Heim des Kinderpaares von Heliopolis. In der zweiten Zeile des Fragmentes Petrie, l. c., Pl. VI b ist von den die Rede, die natürlich die ,die zwei Kinder, Schu und Tefnut' der Pyr. 1248 d sind.

Nach der Liste D. G. I. III, 21 sind in Sebennytos Schu mit dem Speer und mit der Variante der Philärezension ,Tefnut als *Šmnt.t*'. Diese *Šmnt.t* ist auch in Edfu belegt, wo sie in einer Untertitulatur der *Mḥ.t* erscheint;[2] ob sie mit der *Šmnt.t*, der Pyramidentexte, identisch ist, die z. B. 726 a erwähnt ist: ,es begrüßt dich die ', ähnlich 1366 und 1997 als der Isis gleichgesetzt?

Zweimal: M. D. II, 27 und IV, 75 ist die Göttin von Sebennytos genannt, worüber unten III D.

---

[1] Örtlichkeit im Gau von Sebennytos; ebenso R. E. I, 338; D. G. I. III, 21 usw.; sie weist auf einen Zusammenhang mit Sile hin. [2] D. G. I. III, 48, d. h. als Seth sich in den Stier wandelte; vgl. Pyr. 1550.

[3] Allerdings hier als Harsiese. [4] Maspero, l. c. 256.

[5] Vgl. auch Sethe, Spuren der Perserherrschaft usw., Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1916, S. 124. [6] Vgl. die Übersetzung Br. Myth., S. 492. [7] Liegende Löwin.

e) Schu.

α) **Seine Angleichung an Horus.**

1. Schu war, wie sein Name und dessen Schreibung sagt, wohl ursprünglich ein kosmischer Gott, aber als solcher ohne Lokalkult und ohne sinnfällige Erscheinung.[3] Als Luft, als der leere Raum zwischen Himmel und Erde eignete er sich nicht als Gegenstand eines Tempeldienstes.

Erst durch die Aufnahme in eine Götterfamilie oder die Identifikation mit einem Lokalgott konnte er Tempel und Kult erhalten. Der erste Schritt in dieser Richtung geschah durch seine Eingliederung in das theologische System von Heliopolis und seine Angleichung an den Löwengott von Leontopolis. Diese hat ihm zwar eine Heimstätte geschaffen, im übrigen aber in seiner Auffassung wenig geändert. In den Pyramidentexten ist er nach wie vor im wesentlichen nur der Luftgott, der die Nut stützt.[4] Als solcher erscheint er natürlich auch noch in der Spätzeit, ebenso wie in den Nebenämtern, die er seit alters auszuüben hatte. So ist er auch hier noch mit seiner Schwester der Spender der Nahrung; der König, der den heiligen neun Toten Edfus opfert, ist der ,Sohn des Re' [R. E. I, 382], die Totenopfer kommen von dem ,Löwenpaare' [P. Inscr. II, 130]; der opfernde König ist das Ebenbild der [M. D. I, 60 b; vgl. II, 47 a und Piehl l. c. II, 85, Ombos I, 314 = Nr. 424 usw.]. Nun begegnen wir in späterer Zeit der auffallenden Tatsache, daß er auch als Weltgebieter erscheint, als irdischer König, der an Stelle seines Vaters herrscht, als mächtiger Krieger. Die Münzen von Leontopolis zeigen nunmehr statt des Löwenpaares den stehenden Krieger und die Löwin (Roeder a. a. O.).

Diese merkwürdige Zusammenstellung hat, wie wir jetzt dartun können, einen doppelten Grund. In dem System von Heliopolis war Schu der Sohn des Re geworden und außerdem ist ihm von Leontopolis her als sein heiliges Tier der Löwe gegeben, dessen Gestalt er dann in weiterer Entwicklung erhält.[5]

Seine große Verbreitung und seine Deutung als Krieger und König war damit natürlich noch nicht gegeben. Diese erhielt er erst durch die Gleichsetzung mit einem andern Sohne des Re, dem Kampfgott Horus.

---

[1] Pyr. 1779 Name der unterägyptischen Krone ; ebenso Erman, l. c. Hymnus b 10.

[2] Siehe unten V.

[3] Vgl. So. 5 [4] Roeder, l. c. 567, 572. [5] Ib. 567 zu 573.

Als der Kult des Re überall in den Vordergrund trat, mußte es das Bestreben des Kultes der anderen Götter sein, um das Ansehen derselben zu wahren, diese entweder mit Re zu identifizieren oder sie wenigstens in Beziehung zu ihm zu setzen.[1] Ein gleiches Bestreben dürfen wir andererseits von den Dienern des Re selbst voraussetzen, weil dadurch die Überwindung der mächtigen vorhandenen Kulte leichter wurde.

Der Falkengott Horus wird einerseits als Himmelsgott mit Re verschmolzen als Re-Horus im Horizont.[2] Daneben aber läuft eine ganz andere Angliederung einher: Der Kriegsgott Horus, der nun meist als Horus der Ältere erscheint und dessen Bild der alte hockende Falke geblieben ist, wird zum Sohn des jetzt herrschenden Sonnengottes gemacht.

In allen Heiligtümern, in denen wir ihm begegnen, werden nun die Taten, die er einst als Reichsgott verrichtete,[3] als im Interesse seines Vaters vollführt gedeutet, ja selbst da, wo er dann andererseits im Laufe der Zeit zu Re selbst geworden ist. Typisch in dieser Beziehung ist Edfu. Wie oben dargelegt wurde, hat die Gleichsetzung des dortigen Horusgottes mit Re nie vermocht, eine andere parallele Auffassung zu verdrängen, nach der dieser Falken- und Kriegsgott zum Sohn des Re geworden war; beides geht nebeneinander, sogar in Eintracht mit einer dritten Auffassung des Horus als Sohn der Isis. In den Kämpfen, die uns der Mythus von Edfu erzählt und wo uns eine alte Tradition entgegentritt, ist der Gott von Edfu immer der Sohn des Re, wie schon oben bemerkt wurde.[4] Für seinen Vater wirft er die Feinde nieder, als Krieger und Falke, nicht als geflügelte Sonnenscheibe, und die wenigen Deutungen als *ꜥpj* zeigen sich deutlich als spätere Entwicklung. Ebenso liegt es in dem Heiligtum von Ombos; auch hier hat Haroëris die Feinde des Re vernichtet, als sich dieser dorthin flüchtete. Der Horus von Letopolis erscheint uns in ganz gleicher Eigenschaft als Schützer seines Vaters, und ebenso treten Onuris von This und Sebennytos nur als Schützer des Sonnengottes auf, als dessen Sohn sie gelten. Dazu paßt die Angabe Plutarchs, daß der eigentliche Vater des Haroëris der Sonnengott sei [Brugsch, l. c. 530]. So haben wir auf der einen Seite Schu als Sohn des Re, auf der andern Horus, den Kämpfer, als Sohn des Re und die natürliche Folge war die, daß man beide zusammenwarf. Der Gott von Ombos wurde zum Haroëris-Schu, Kus, die Heimat des alten Kriegsgottes, zur Heimstätte von Schu und Tefnut, der alte Gott von Nechen, ist Schu, Sopd ist Schu usw. Vielleicht hat etwas dazu beigetragen, daß durch die Auffassung des Schu als Löwe dieser sich in seiner Natur dem Kampfgott etwas näherte, der ja auch oft mit dem Löwen verglichen wird oder gar seine Gestalt annimmt; aber das Wesentliche ist das nicht, sondern das liegt in dem beiderseitigen Verhältnis zu Re.

Ganz ausgeschlossen ist der Einwand, als könne Horus den Titel Sohn des Re durch seine Gleichsetzung mit Schu erhalten haben; er führt ihn auch da, wo die Annäherung an Schu überhaupt nicht oder nur ganz oberflächlich stattgefunden hat; so in Edfu z. B., wo die Erzählungen von den Taten des Sonnensohnes Horus mit Schu gar nichts zu tun haben und die Identifizierung des Helden mit ihm sich deutlich als sekundär erweist und nie ganz durchgedrungen ist.[5]

Durch Annäherung an den Kriegsgott tritt uns nun auch Schu als Held und Herr der Waffen auf; wie es einen Horus den Helden gibt, so erscheint auch ein Schu *ṯmꜣ-ꜥ* ‚Schu der Held‘ als eine bestimmte Gestalt. Nur an diesen Helden Schu ist der Gott von Ombos angeglichen und es ist lehrreich zu beobachten, wie Haroëris als ‚Schu, Sohn des Re, der Held‘ (I, 111; II, 230) und Schu selbst als ‚Schu, Sohn des Re, Horus der Held‘ (I, 101 usw.) erscheint: ‚Schu ist in [Ombos] in seiner Gestalt des Haroëris, ... indem er die Feinde im Osten abwehrt‘ (II, 138); weitere Belege oben S. 27.

So ist eine Mischgestalt entstanden, die die Züge des Schu und des Kriegers Horus schlecht und recht vereinte, ein Luft- und Kampfgott zu gleicher Zeit.

Andererseits hat Schu den Horusgöttern von dem Seinen gegeben; reichlich vor allem dem Onuris, aber nicht minder dem Haroëris; beide gelten als Luftgötter, als Trenner von Himmel und Erde und selbst der alte Horus von Nechen

[1] Vgl. E. Mayer, Geschichte des Altertums³, § 252.

[2] So. 5—6.

[3] Und die vielleicht sagenumwobene Erinnerungen an alte Kämpfe der Horusdiener darstellen: zu dem Horus, der den Feind am Strick hält, vergleiche die Palette des Narmer; auch die Angabe der Zahl der Gefangenen klingt an Annalenstil an.

[4] Siehe oben S 22—23.

[5] Dabei soll nicht verkannt werden, daß nach einmal erfolgter Identifizierung mit Schu das Sohnesverhältnis des Kampfgottes zu Re mehr in den Vordergrund treten mochte.

muß jetzt als großer *ḥḥ* die Nenet schützen und den Göttern Wind zuführen [Rochem. E. I, 497]. Überall aber ist ersichtlich, daß Schu seine Kriegernatur von dem alten Horusgott geerbt hat.

2. Die theologische Überlieferung, die die Götter als Könige schildert, die einst auf Erden geherrscht haben, nannte als ersten Herrscher natürlich Re, als seinen Nachfolger Schu. Das Abatondekret ist von den Götterkönigen der Reihe nach unterschrieben: von Re, von Schu, dem Sohne des Re, dessen Sohn Geb usw.[1] Jetzt, da wir wissen, daß Schu in der späteren Auffassung zwei Göttergestalten in sich vereint, müssen wir natürlich fragen, wie wir uns diesen Schu, den Nachfolger des Re, zu denken haben. Wichtig für uns ist die griechische Überlieferung, die, wie Röder l. c. 569 zusammengestellt hat, als Nachfolger des Helios-Reʿ, den Sos, aber dreimal mit dem Zusatz Ares[2] und einmal Agathodaimon nennt. Das ist eben der Krieger Schu, nicht der Luftgott Schu. Die ganze Vorgeschichte des Kampfgottes paßt ja auch vielmehr zu einer solchen Auffassung. Er war ja tatsächlich einst als Königsgott Herrscher auf Erden gewesen.

Nun erst verstehen wir auch die Mythen des Naos von Saft-el-henne, die sich uns jetzt nicht mehr als eine rein lokale Tradition, sondern als aus einer Auffassung erwachsen darstellen, die in der ganzen ägyptischen Theologie verbreitet war. Die Inschrift des Naos berichtet uns, wie einst Schu die Macht seines Vaters Re sich dadurch angeeignet habe, daß er die Feuerschlange an die Stirne setzte. Nachdem er durch ihre Macht seine Feinde überwunden hatte, regierte er auf dem Thron seines Vaters Harachte als guter Herrscher. Die Feinde des Re bedrohten ihn, aber Schu wirft sie nieder, wobei Re ihm hilft. Er ordnete dann während des folgenden Friedens die Verhältnisse in Ägypten, erbaute Tempel in den beiden Reichshälften und richtete eine Schutzmauer gegen die feindlichen Ausländer auf.

Das sind alles Taten, wie sie eben ein ägyptischer König zu vollführen hatte und die im wesentlichen von dem alten Königsgott gerühmt werden.[3] Hier haben wir keinen Schu der alten Auffassung, das ist Schu-Horus, der Held. Und um uns das noch klarer zu machen, wird dann in dem Mythus ein Zug eingeflochten, der uns so recht zeigt, wie hier nur von dem alten Kampfgott die Rede sein kann. Schu ging, um seinen Vater Re-Harachte im östlichen Horizonte zu besuchen, und kam nach dem alten Kultort des Gottes Sopd, wo ihm, dem Schu, in seinem Namen Sopd, Herr des Ostens, ein Tempel gebaut wurde, den er für ewig festgründete.

Hier sehen wir Schu dem Sopd angeglichen, dem Gott, der von jeher mit dem alten Königsgott Horus in Verbindung stand, dessen Symbol gerade das des Haroëris war: [Hieroglyphe]. Wir haben also in diesem König Schu den alten Kriegsgott wiederzuerkennen und dazu allein paßt es, wenn in dem darauf folgendem Abschnitt von seinen Kämpfen gegen die Feinde des Re berichtet wird, genau so wie etwa in Edfu, Ombos oder Letopolis.

Und wie sollte Schu von Hause aus dazukommen, mit der Feuerschlange ausgerüstet in den Kampf zu ziehen? Von Horus ist uns das geläufig, ja wir können gerade von dem Kriegsgott Haroëris gleiche Züge aus den Tempelinschriften belegen in den Kämpfen, die er ebenfalls gegen die Feinde seines Vaters Re zu bestehen hatte. Ich verweise auf die Sprüche, die Ombos I, 206 zu Ehren seines Auges, der Feuergöttin, der Erscheinungsform seiner löwengestaltigen Genossin, rezitiert werden, wo sie als *Ꜣḫ.t* erscheint, die, während er als Haroëris in die Schlacht stürmt, die Feinde vernichtet. Ja, Letopolis gilt als der Ort, wo er einst sein Auge ‚erhoben‘ hat, was man doch wohl so deuten muß, daß er es sich an die Stirn setzte; vgl. auch O. I, 251 unten.

Auch in Pap. Mag. Harris erscheint ein Schu als Vertreter des Re, besonders auch als sein Vertreter am Himmel. Doch auch hier hat er seine ganze Erscheinung nur von Horus entliehen, er tritt auf wie der Horuskönig. Er ist der Sprosse, der älteste Sohn des Re, ein starker Held, der täglich seine Feinde niederwirft; bei seiner Fahrt sieht man ihn als Sieger, der mit seinem Speer den Apophis niedersticht.[4] ‚Die Göttin Tefnut ruht an seinem Haupte.‘ Das ist eben nicht Schu, das ist Schu-Ares-Onuris, wie ja auch dort am Schluß Onuris ausdrücklich genannt wird: Genau

[1] Vgl. Götterdekret über das Abaton S. 25.

[2] D. i. = Onuris. Herakles dürfte Schu auch weniger als Himmelsstützer als vielmehr durch seine Heldentaten geworden sein; vgl. auch dazu, wie nach Plutarch Re der Vater des Haroëris ist.

[3] Vgl. wie in der Mammisiliste von Edfu Haroëris von Letopolis als der ‚treffliche Herrscher‘ gilt, den die Götter gerne sehen‘.

[4] Vgl. Brugsch, Mythologie, S. 717 und Onuris oben S. 55. Diese Angaben sind unverständlich, wenn sie sich nicht auf einen alten Himmelsgott wie Horus beziehen.

so sehen wir ja Haroëris-Onuris in Ombos I, 251 wieder: ‚Der heilige *ḏd* erstrahlt in [seinem Tempel] so wie sein Vater, und seine gute Schwester ist als Diadem auf seinem Haupte, er ist wie die Sonne‘ usw.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal, wie alle die Heldentaten dieses Nachfolgers des Re von dem alten Horusgotte erzählt werden, wie dieser selbst als Abbild und Sohn, als Ältester des Re gilt, so darf es als ausgemacht gelten, daß wir in dem Schu, dem Thronfolger des Re, die Gestalt des alten Falkengottes erblicken müssen, der seinen Namen geändert hat, indem er mit dem andern Sohne des Re, dem Schu, verschmolzen wurde.[1]

3. Re galt als König auf Erden und Schu-Horus als sein Nachfolger, aber Re ist auch König im Himmel und auch hier soll sein Sohn an seiner Stelle herrschen, die er wohl schon vor Re innehatte. Im Pap. mag. Harris sehen wir Onuris-Schu noch als alten Himmelsgott Horus in seiner Barke am Himmel einherfahren und auch in Ombos ist er der Erleuchter der Erde; daneben aber geht eine andere Auffassung, nach der Schu-Onuris als Mond gelten, als eine zweite nächtliche Sonne, die das Tagesgestirn in der Nacht vertritt. Diese Auffassung ist häufig und erklärt die sonderbaren Chonsgestalten, die mit Falkenkopf und Mond oder auch mit Sonne als die Götter des Nachtgestirnes erscheinen.

4. Parallel zu dem Eindringen des Schu in die Gestalt des alten Horusgottes mußte dann auch eine Angleichung seiner Genossin und Schwester Tefnut an die Göttin geschehen, die bislang als Partnerin dieses Kriegsgottes galt. Ja es ist nicht ausgeschlossen, daß sich die Verschmelzung des Haroëris mit Schu noch schneller und nachhaltiger darum vollzog, weil beide Gottheiten zum Teil als Genossinnen löwengestaltige Göttinnen besaßen. In anderen Fällen wird vielleicht der Horusgott eben durch das Eindringen des Löwenpaares zu einer Löwengemahlin gekommen sein, oder es wurde seine anders gestaltete Gemahlin der neuen Göttin angeglichen. Inwieweit solche Prozesse stattfanden, entzieht sich natürlich fast gänzlich unserer Wahrnehmung. Sicher können wir aber noch sehen, wie eben bei den Haroërisgöttern, die von alters her neben einer Löwengöttin auftreten, diese erst sekundär als Tefnut erscheint, so in This, Sebennytos, Edfu, ja in Letopolis, wo auch die Verbindung mit Schu nur eine losere war, erscheint eigentlich fast nur Sechmet und Hathor.

β) Schu in Memphis.

1. Memphis als Residenz des Schu-Horus.

Um die Bedeutung der Einbeziehung von Memphis in die Zahl der Kultstätten des Haroëris zu würdigen, muß man sich vergegenwärtigen, daß es sich in der Ombosliste nicht um die systematische Aufzählung aller Gaue handelt mit mehr oder weniger gerechtfertigter Angleichung des Gottes von Ombos an die betreffenden Lokalgötter, sondern um eine wirkliche Namhaftmachung der eigentlichen Kultorte.

Die Identifizierung des Horus mit einem Gott von Memphis scheint nicht allzuhäufig zu sein, aber es wird sich herausstellen, daß sie trotzdem eine allgemeine war. So finden sich von den wenigen ausdrücklichen Gleichsetzungen eine in der Liste des Mammisi von Edfu, wo Horus der Tatenen der älteste der Neunheit genannt ist.[2] Die wichtigsten Belege liefert uns der Schabakatext. Er schildert uns, wie Geb zunächst Oberägypten dem Seth, Unterägypten dem Horus verleiht, dann aber das ganze Reich zusammen dem letzteren als Erbteil gibt. ‚Da trat Horus auf das Land und vereinigte[3] dieses Land in dem großen Namen Tatenen, der südlich seiner Mauer ist, Herr der Ewigkeit; die beiden Zaubereichen waren gefestigt auf seinem Haupte, denn er war Horus, der als König von Ober- und Unterägypten ergänzte und die beiden Länder im Gau von Memphis vereinigte, an dem Orte, da die beiden Länder vereinigt wurden . . .‘

Es ist einleuchtend, daß es sich hier um eine Anspielung an die wirkliche Vereinigung der beiden Reichshälften unter Menes handelt und daß Horus als der einende Reichsgott gelten muß.[4] Mit diesem Horus nun wird der Gott Tatenen identifiziert: So heißt es Piehl, Inscr. II, 66: ‚Nimm dir das ober- und unterägyptische Reich . . ., mögest du in ihnen erstrahlen als *nśwt-bît*, wie dein Vater Ptah-Tatenen.‘

Es ist ja klar, daß der Kult des Reichsgottes in der neuen Residenz auf die in der Nähe verehrten Lokalgottheiten einwirken mußte. Deutlich erkennen wir diesen Einfluß auch bei Sokaris. Ptah mochte sich von Hause aus für eine Angleichung weniger eignen, bei Tatenen waren offenbar die Vorbedingungen günstiger und bei ihm sehen wir tatsächlich eine Verbindung hergestellt.

Daß Horus aber seltener im Zusammenhang mit Memphis genannt wird und darum auch seltener ausdrücklich seine Beziehung zu Tatenen erscheint, hat seinen Grund darin, daß ihn auch hier Schu verdrängt hat. Es hat in der späteren Zeit den Anschein, als habe dieser, nicht Horus, einst in Memphis seine Residenz aufgeschlagen und von hier aus das geeinte Reich beherrscht. Memphis ist ‚Die Residenz des Schu im Anbeginn‘ (Pianchistele).[5] Ähnlich R. E. I, 298:

‚Ich schreibe auf dein Königtum über die Jubiläen des Tatenen
auf seinem Königsthron im ‚Horizont der beiden Länder‘ (Memphis).
Mögest du das Diadem erhalten auf dem Thron des Schu
an seiner schönen Residenz in Memphis, im Gau der weißen Mauer.‘

Ferner Ombos I, 49 = Nr. 51:

‚Gib ihm die zahlreichen Jubiläen des Tatenen und die Jahre des Schu in Memphis.‘

Ebenso ‚die Jahre des Schu in Memphis‘ (Brugsch, Dict. g. 776). Es bedarf keines Hinweises darauf, daß wir auch hier wieder mit dem Schu zu tun haben, der das Erbe der alten Reichs- und Horusgötter angetreten hat und nur so als König in Memphis erscheinen und mit dem Herrn der Jubiläen, dem Tatenen verbunden werden kann. Wir sahen ja im Schabakatexte Horus-Tatenen ganz in gleicher Funktion, und ein ähnliches Bild gibt uns der Horusmythus. Nach ihm gehört auch Memphis zu den Stätten des Triumphes und Taf. IV schildert den Sieger: ‚Er hat P erbaut, mit Gold überzogen . . . als seine Majestät in Memphis war, . . . er übernahm das Amt seines Vaters‘ usw.

Piehl, Inscr. II, 85 schildert das Wesen des Re-Horus als Schöpfer, Urgott usw. ‚*Nśwt-Bjt*, Ptah-Tatenen . . . ist sein eigentlicher Name, Re und Horus, die auf dem Thron der Götter? erglänzen, ‚die beiden Trefflichen in Memphis.‘ Diese ‚Trefflichen‘ sind natürlich als Könige zu fassen, wie es auch aus R. E. I, 27 hervorgeht. ‚Ich schreibe dir auf das Königtum des Trefflichen auf seinem Throne, von den Tatenen angefangen bis zur Vollendung der Ewigkeit.‘ Der Weg, auf dem Schu zum König von Memphis wurde, ist darnach ganz klar: Als erster und Urkönig gilt natürlich in späterer Zeit (aber natürlich schon sehr früh) der Sonnengott Re. Tatsächlich hat ja vor dem geeinten Horusreiche ein geeinter Staat unter der Hegemonie von Heliopolis, aber mit Horus als Reichsgott bestanden, der dann später von Memphis abgelöst wurde. In dem Bestreben nun, die ganze Theologie und Genealogie von Heliopolis durchzusetzen, mußte auf die Herrschaft des Sonnengottes wie bei irdischen Herrschern, der Sohn dem Vater folgen, Schu Nachfolger des Re werden. So verdrängt dieser in Memphis den Gott des Reiches, das nach der Zeit des Re als erstes historisches gilt. Die Verbindung wurde vielleicht dadurch noch gefördert, daß der König schon seit dem Alten Reich als gilt und ‚Sohn des Re‘ der ständige Beiname des Schu ist.

So verstehen wir auch den Beginn der Erzählung des Naos von Saft: ‚Als die Majestät des Schu der gute König war von Himmel, Erde . . ., gab er alle Verordnungen auf dem Throne seines Vaters Re . . . Als die Majestät des Schu sich in (seiner Residenz) in Memphis befand‘ usw. So wie er im weiteren Verlauf als der Vertreter des alten Königsgottes und des Sopd erscheint, so weist eben auch seine Residenz schon darauf hin, daß er eigentlich nur der Schu genannte

[1] Siehe auch unten Memphis β.
[2] Vgl. Theben, Sethe, Z. 102.
[3] ? Sethe: ‚und nannte‘.
[4] Vgl. R. E. I, 394, wo Min als Ältester des Wenennofrw der ‚der Vereiniger der beiden Reichshälften in Memphis‘ ist.

[5] Nach O. II, 101 = 666 ist auch Ombos, der Sitz des Haroëris, eine ‚Residenz des Schu‘; vgl. M. D. IV, 85: ‚Ich gebe dir das Königtum des Schu auf dessen Thron an seiner schönen Residenz in Memphis.‘

alte Reichsgott, der Horus von Memphis sein kann.

Roeder, l. c., S. 565 macht bei der Besprechung des Schu darauf aufmerksam, daß man Spuren eines Gedankenkreises treffe, ‚in dem Schow der Mittelpunkt der Welt ist; da ist er der mächtige Gott, von dem alles abhängt, man spricht von ihm wie von dem Weltenherrscher‘. ‚Die Erinnerung daran, daß Schow einst auf dem Throne gesessen und die Welt regiert habe, macht ihn zum Vorbild der irdischen Könige‘ (ib. S. 570).

Wir haben, wie ich glaube, jetzt die Lösung dieser an sich seltsamen Erscheinung, von der die ältesten Texte nichts wissen. Es ist das Erbe des alten Himmels- und Königsgottes Horus, in das Schu eingetreten ist.

2. Der heilige *Dd*.

a) Auf den Zusammenhang Onuris-Schu und Tatenen weist noch eine gemeinsame Benennung hin. Als häufiger Titel des Ptah-Tatenen kehrt der Ausdruck ‚Heiliger *Dd*-Pfeiler‘ wieder. Nun tragen denselben Titel auch Onuris, Arhensnuphis und Schu. Der König, der das heilige Auge vor Onuris bringt, heißt: ‚der das Auge versieht für den Herrn der Götter, der den heiligen *Dd* mit dessen Auge erfreut‘ (O. I, 20). In Philä ist der onurisgestaltige König, der den bringt, ‚das Ebenbild des heiligen *Dd*‘ (Phot. 328). Ebenso gilt Arhensnuphis als *Dd* Phot. 996, wo er zusammen mit Tefnut Weihrauch entgegennimmt. Der Gott von Ombos erstrahlt nach O. I, 251 als ‚heiliger *Dd*‘ aus dem Heiligtum, indem seine schöne Schwester als Diadem auf seinem Haupte ist. Der Tempel selbst ist ‚Ein Horizont auf Erden für die Majestät des heiligen *Dd*‘ (O. I, 146, man beachte Schu als Determinativ).[1] Um die gemeinsame Titulatur von Tatenen-Ptah und Onuris-Schu erklären zu können, müßten wir uns vorher überhaupt einmal über das Wesen dieses einig sein. In der späteren Theologie wird es meist als Osirisrückgrat ausgegeben, aber das ist eine sekundäre und keineswegs allgemeine Auffassung. Daneben gilt es als Osiris selbst. So soll in der Gruppe das Schu und Tefnut, das in der Mitte Osiris bedeuten. Mar. Dend. IV, 71 erhält Kopf und Arme mit Szeptern und heißt ‚Heiliger *Dd* in *Ddw*‘; vgl. Lanzone Pl. 293. Nach der Edfugauliste I, 330 hat Memphis ‚den *Dd* des Königs(?), in dem die Gottesglieder vereint sind‘.

Aus allem geht hervor, daß später dem *Dd* eine wesentliche Beziehung zu Osiris innewohnt, und diese Beziehung wird uns auch den Schlüssel für das Verständnis der weiteren Angleichungen geben. Denn sowohl Ptah-Tatenen, als auch Onuris von This wohnen an Orten, die zugleich als Hauptzentren des Osiriskultes gelten, der mit seinem Kult auch sein Idol dort heimisch machte, das dann von Priestern auch auf die Lokalgötter gedeutet wurde. Auf Grund welcher gemeinsamen Eigenschaften oder Auffassungen diese Identifizierung geschehen konnte, ist nicht ersichtlich, sie spricht aber sehr gegen eine ursprüngliche Beziehung des zu Osiris als dem sterbenden und auferstehenden Gott.

b) Die Frage hängt übrigens eng zusammen mit der Art der Verbreitung des Osiriskultes überhaupt. Von vornherein steht die Präsumption dafür, daß dieselbe wie bei den übrigen Kulten mit politischen Vorgängen zusammenging. Ich glaube, wir können noch Spuren dieses Prozesses entdecken. Zunächst sei auf die enge Verbindung hingewiesen, die im Osiriskult der Naturmythus mit der Auffassung des Gottes als Herrscher hat, der als König über ganz Ägypten befiehlt, der seinem Gegner zum Opfer fällt, dessen Sache aber, weil gerecht, schließlich triumphiert. Ohne Zweifel ist dieser Zug dem Naturgott, dem Erdgott Osiris fremd, kann aber eben durch die Verschmelzung mit einem andern Gott bis zu einem gewissen Grade erklärt werden.

Vielleicht können wir diesen Gott noch namhaft machen. Im Gau von Busiris wurde der Gott *ˁndtj* verehrt, den wir vielleicht als Hauptgott des Gaues in alter Zeit ansehen dürfen. Später ist er ganz in Osiris aufgegangen, hat ihm aber wohl eben von dem Seinen mitgegeben. So trägt Osiris sein Diadem, die beiden Straußenfedern, und gerade dieses Diadem weist uns den Weg weiter. *ˁndtj* wird in den Pyramidentexten dargestellt als Mann mit der Doppelstraußenfeder, das Szepter in der Rechten, die Geißel in der Linken. Um den Kopf ist zuweilen ein nach hinten herabhängendes Band geschlungen. Belegstellen sind unter anderen 614 a: , Var. . 220 c ‚der *ˁndtj* an der Spitze der östlichen Gaue‘, ebenso 1833 d.

Hier von diesem Gaue aus und unter dem Schutze dieses Gottes mag vielleicht ein Herrscher sein Gebiet ausgebreitet haben. Wir finden sein Diadem als Abzeichen des Gaues von This,[1] ebenso als das von Elkab; die beiden Straußenfedern trägt das alte Kultbild des Gottes von Chatj und auch er selbst zuweilen, trägt Sobek und Tatenen von Memphis, wo ja auch der Osiriskult uralt ist; sie stehen zwischen den Hörnern der alten Kuhgöttin, wie Pyr. 1375 b, und gerne noch in der Spätzeit [z. B. Philä, Dendera]. Als der Herr seines Heimatsgaues trägt der Gott (Osiris) auch ferner sein altes Diadem, aber er ist auch der Herrscher von Oberägypten geworden und als solcher setzt er die weiße Krone zwischen die Federn. So entstand die *ȝtf*- Krone. Dabei erscheint die oberägyptische Krone noch oft in einer älteren Form, einer sogenannten Bündelkrone [gute Beispiele Sahurê, l. c. II, Bl. 37 u. 38], aber es ist kein Zweifel, daß sie in ihrer Bedeutung mit der identisch ist. So liegen z. B. unter der Bahre des Osiris bei den Mysterien in Dendera als Schmuck des Gottes neben seinem Schurz und Kopftuch die und , die ihn doch gewiß als König beider Länder charakterisieren sollen. So erklärt sich auch (von ganz späten Verbindungen abgesehen), daß wir nie einer Verbindung der mit der -unterägyptischen Krone begegnen.

Die Krone, vielleicht Symbol einer vorgeschichtlichen Reichseinheit, trägt nun die Göttin von Elkab, die (Erman, l. c. Hymnus g), die einerseits die Trägerin und Schützerin der weißen Krone ist, aber auch als die [große *šmȝ.t*] ‚mit dem großen Federnpaare‘ genannt wird (Pyr. 1566, ebenso 729 b). Auch die Reihe der übrigen Träger der *ȝtf*-Krone ist charakteristisch. Es sind der Gott Harsaphes, Thot, Chnum und Kentechtai (siehe auch unten).

c) Wir sehen nun in einigen Fällen noch nachweisbar mit der Verbreitung des *ˁndtj*-Kultes, der den des Osiris mit sich zog, auch den Kult des *Dd*-Pfeilers in die betreffenden Gaue einziehen, wie das auch sich als natürliche Folge ergab. So in Memphis.[2] Hier hatte der Osiriskult auf Ptah und Sokaris stark gewirkt, dem ersteren vielleicht seine eigenartige Form gegeben, bei dem andern eine Verschmelzung Sokaris-Osiris bewirkt, Tatenen hatte die Krone des neuen Gottes erhalten,[3] und diese Art der Angleichung paßt ja ganz zu seinem späteren Verhältnis zum Osiriskult und zu seiner Auffassung als Herrscher der Urzeit, dessen Jubiläen und Regierungsjahre den späteren Königen Vorbild sind. Sie alle drei werden nun auch zu dem heiligen *Dd* in Verbindung gesetzt, erscheinen als der . So sehen wir Ptah in seiner Kapelle an den *Dd*-Pfeiler gelehnt (Lanzone, Pl. 93). Bei der Aufrichtung des *Dd* Br. Thes. 1190 lautet eine Beischrift: ‚Preisen den Ptah-Sokaris, den *Dd* des Osiris‘. L. D. III, 178 b trägt Tatenen als Szepter statt des gewöhnlichen einen in ein ausgehenden Stab usw.

Auch Letopolis besaß einen berühmten Osiriskult. In *Ḫm* wurde nach dem Ausweis der Choiakvorschriften das Fest wie in den Hauptzentren begangen. Wir kennen einen Osiris, Herrn von *Ddw* , den großen Gott, Herrn von *ʾIj.t* neben dem Horus und der Isis von *ʾIj.t* (Turiner Altar, Br. D. g. 1058). Ferner heißt das Gewässer des Gaues *ˁnd.t*, genau wie der Gau von Busiris, auch und geschrieben. Es ist das gewiß kein Zufall,[4] und sollte es sich

[1] Folgt: ‚Das *pr-wr* seiner schönen Schwester, als diese aus *Bwgm* kam.‘

[1] Der Osiriskult in This-Abydos speziell hat schon in ältester Zeit eine solche Bedeutung, daß er wohl sicher die Folge einer politischen Einwirkung von Busiris aus ist; im übrigen sind diese Darlegungen, die ich mit aller Reserve gebe, nicht von entscheidender Bedeutung für die unter c) zu behandelnden Fragen.

[2] Vgl. Brugsch, Dict. g. 240: die Stätte wohl bei Memphis.

[3] Dieselbe Krone trägt auch die Hathor von Memphis auf der Berliner Stele; vgl. Brugsch, l. c. 332.

[4] Vergleiche das Vorkommen verschiedener , verschiedener und [Sile, Sebennytos, Diospolis parva, Bigge-Philä], die alle mit der Verbreitung des Kultes entstanden; siehe auch S. 58 u. 63 die *pr-Šw*, *ḫnw-nj-Šw*, *ḥt-rwtj* usw.

um eine spätere Benennung handeln, so erfolgte sie unter bewußter Bezugnahme auf den Zusammenhang mit dem Gau des Osiris.

Nun kennen wir die Interpretation des aus dem 18. Kapitel des Totenbuches; darnach sollen die beiden die beiden Arme des Horus von Letopolis sein, wenn er dieselben beim Bekleiden des Osiris mit Zeugstoffen um den Gott legt.

Weiterhin gilt der als ein Gauabzeichen von Athribis, wie die Liste Denderas D. G. I. II, 76 zeigt. Auch hier wurden ganz besondere Choiakmysterien gefeiert, und der Lokalgott trägt die Atefkrone (s. oben).

Endlich läßt sich ein gleicher Zusammenhang auch für This-Abydos feststellen. Das Zeichen des Gaues zeigt im Anfang einen mit zwei Straußenfedern geschmückten Kasten. Dieselben werden später auf zwei Hörner gestellt, genau wie aus dem ursprünglichen Diadem des *ʿnḏtj* das des Osiris wurde. Daß die Federn als Krone des Gottes gedacht wurden, geht einerseits aus dieser parallelen Zugabe der Hörner hervor und dann aus der späteren Umwandlung der Straußenfedern in Falkenfedern.[1] Die letztgenannte Veränderung geschah gewiß durch Einfluß des Gaugottes von This, der die Federn des Horusgottes von Oberägypten trug. Neben der neuen Form besteht zwar die alte noch weiter, aber das ändert an der Auffassung gar nichts. So allein ist es ja möglich, daß Onuris, der die -Federn trug, als dieses Symbol gedeutet werden konnte; wir lernten ihn oben S. 54 wie Osiris als den Gott kennen, ‚der hoch auf seinem Gestell ist‘. Nun steht bei der Standarte von This, die den Kopf des Osiris mit Frisur und Binde zeigt (M. D. IV, 33) ‚O heiliger *Ḏd*, du bleibst zu den Zeitanfängen‘.

Weiterhin sehen wir die gleiche Veränderung in der Bekrönung des *Ḏd* selbst. Bei statt ist , das ursprüngliche *ʿnḏtj*-Osiris-Diadem,[2] [in der Darstellung aus dem Tempel Setos] der Krone mit der Sonne und den beiden Uräen gewichen; Philä, Phot. 390 erhält beide Diademe zusammen.

So war die Beeinflussung eine gegenseitige. Das Gauzeichen wurde ebenso als Onuris von This wie als Osiris gedeutet, und Osiris-*Ḏd* erhielt den Kopfschmuck, den von Hause aus Onuris trug. Bei diesen Beziehungen war auch die Bezeichnung des Gottes als heiliger *Ḏd* ebenso wenig verwunderlich wie bei den alten Göttern von Memphis.

d) Dabei wirkte vielleicht noch ein anderer Umstand mit. Der erscheint oft mit zwei Armen versehen, wo er hinter dem König das trägt . In Denderah M. D. II, 49 und in der Krypte III, 44 stützt bald der , bald ein mit die *ἰtr.t* der heiligen Schlange: ‚Die Arme des *Ḏd* tragen seine Schönheit‘. Daneben erscheint, ihn unterstützend oder abwechselnd mit ihm, der , der uns als Bild des Schu geläufig ist. So sehen wir und bei derselben Aufgabe, wodurch einer Identifikation die Wege bereitet waren.[3]

3. Sechmet von Memphis.

a) Wir finden wiederholt die Götter von Memphis mit der Legende von der fernen Göttin in Verbindung gebracht.[4] Die Angleichung, die sie an Horus-Haroëris erfuhren, macht uns den Zusammenhang jetzt verständlicher.

Zunächst wies ich schon J. 11 auf die Stelle des Mut-Rituals hin, zu der man jetzt So. 34 vergleiche.

Sodann finden wir bei Arhensnuphis eine merkwürdige Ähnlichkeit in der äußeren Erscheinung mit Tatenen, so daß die Paare Arhensnuphis-Tefnut und Tatenen-Sechmet ohne Beischrift kaum zu unterscheiden sind; so zeigt O. I, 282 nur durch den Unterschied in der Perücke des Gottes, welche Gruppe gemeint ist [s. unten III B 3].

[1] Diese Umwandlung wäre unmöglich, wenn die beiden Straußenfedern nur lautlich für *Tnj* stünden.

[2] So z. B. in der Osiriskammer in Philä, Phot. 1154 u. 1165 und Lanzone 293, 296 usw. R. E. I, 166 ist Osiris der ‚heilige *Ḏd* mit hohem Federnpaar und spitzen Hörnern‘.

[3] Das Himmelsstützen vor Ptaḥ-Tatenen z. B. Phil., Phot. 287; ib. Phot. 1308 heißt der König vielleicht Himmelsstützer als Abbild des Tatenen.

[4] Auch bei den Begrüßungsszenen der wiederkehrenden Göttin fehlt Ptaḥ-Tatenen selten.

Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, daß der ‚gute Gemahl‘ seinen Kopfputz eben von dem Gotte hat, der besonders als der Genosse der Löwengöttin gilt, der von ‚Ptah geliebten‘ Sechmet. Weiter nennt ein ausführlicher Bericht, der die Ankunft der Löwen-Flammengöttin aus *Bwgm* schildert, als Siedelungsorte derselben Memphis neben Bigge und Elephantine: ‚die du in Elephantine bleibst . . ., die auf Bigge erstrahlt . . ., die du die Flamme anzündetest gegen alle Feinde des Ptah von Memphis im Anbeginn‘ [s. III B b 2].

Endlich sehen wir jetzt in Sp.,[1] wie der Triumphzug der äthiopischen Katze, die als schöne Tefnut die Gaue durchzieht, in Memphis endet, wo im Heiligtum der Hathor, der Herrin der Sykomoren, das Schlußfest gefeiert wird.

b) In Sechmet finden wir wieder die Typen der fernen Göttin vereint, unter denen sie in der Legende uns entgegentritt: Löwin ist sie von Hause aus und darum prädestiniert, mit der Sage von This in Verbindung zu treten. Dann aber gilt auch sie vor allem als die feurige Stirnschlange des Königs und Lichtgottes [siehe auch oben S. 52 und IV D]. In dem Ritualtext von dem Räuchern vor der Schlange erscheint ihr Name als an dritter Stelle, hier und in den ‚Hymnen an das Diadem‘ usw. [Erman l. c. 24] gilt nur sie und Bastet als die Schlange [= Krone von Unterägypten]. In den Anrufungen bei der Inthronisation des Falken in Edfu und ähnlich im Horusmythus daselbst wird sie eigentlich nur mehr als feuerspeiende Schlange am Haupte des Gottes-Königs aufgefaßt.[2] Sie hatte sich als löwengestaltige Helferin im Kampfe der schlangengestaltigen Kampfgöttin assimiliert [s. oben]. Ihr Verhältnis zum Königtum ist auch sonst in zahlreichen Stellen belegt; Pyr. 262 wird der König von Sechmet empfangen; Horus, der die Fremdländer schlägt, ist der ‚Sproß der Sechmet‘ [R. E. I, 423]; ebenso heißt der Falke bei seiner Inthronisation (s. oben).

c) Natürlich ist auch Sechmet dem Geschick nicht entgangen, Tefnut, Tochter und Auge des Re zu werden. O. I, 22 ist sie hinter Tatenen dargestellt und heißt: ‚Sechmet die Große, von Ptaḥ geliebt, ‚Tefnut, das Diadem ihres Schöpfers, *Nsr.t* die Große, . . . die das Kommen der Feinde . . . abwehrt‘.

Es wäre inkonsequent, derartige Assimilationen wesentlich anders zu werten als die Angleichungen an Schu in Memphis. So zeigt gerade der mehrfach erwähnte Text der Inthronisation deutlich, wie sich überall sekundär Re in die Rolle des Horus schob.

Von diesem Gesichtspunkte aus müssen wir auch die Stellen beurteilen, die sich auf die Legende beziehen, wie sie in späterer Zeit sich darbietet. Es liegt ihr einmal die gerade bei Sechmet belegte Geschichte von dem Auge zugrunde, das seinem Herrn fern ist und ihm zürnt, dann zurückkehrt und sich versöhnt; sie war verknüpft mit der uralten Legende vom fernen Horusauge; daraus hatte sich dann besonders unter dem Einfluß der Lokalsage von This die Vorstellung entwickelt, nach der diese ferne, zürnende Göttin als Löwin zu ihrem Partner zurückkommt. So war in doppelter Hinsicht Sechmet zur Einbeziehung in die Sage geeignet und ihr alter Nachbar von Memphis, ihr Genosse und Gatte, übernahm die Rolle des Haroëris-Onuris-Schu, mit dem wir ihn ja mehrfach verbunden fanden.

d) Im Gebiete von Memphis hatte auch Hathor ihre Heimstätte, im ‚Hause der Herrin der Sykomoren‘. Ptah galt auch als ihr Genosse [Brugsch, l. c., S. 331/332]. Nun hatte sich im Laufe der Zeit unter dem Einfluß der Hathorlegende und infolge der großen Verschmelzung von Tefnut-Hathor-Sechmet die Sage so gestaltet, daß die Göttin, die aus der Fremde nach Ägypten eingeholt wurde, nicht mehr als die wilde Löwin galt, sondern als menschliche Gestalt, als holde Hathor. So sehen wir sie in der Fassung des Leidener Papyrus als schöne Tefnut ihren Zug in dem Hathorheiligtum in Memphis beschließen.[3]

Es ist dieser Zug der Legende, an den auch der Philätext (a) anspielt, von größter Bedeutung für die ganze Wertung derselben und weist uns deutlich darauf hin, wie die heliopolitanischen Ideen sie erst später durchdrungen haben, mögen sie auch oft äußerlich als Hauptsache erscheinen.

[1] Abkürzung von Spiegelberg, a. a. O. Der ägyptische Mythus vom Sonnenauge.

[2] Sie wird hier als Schlange mit Löwinnenkopf geschrieben; über die Texte siehe auch unten V; O. I, 67 = Nr. 76 ist Sechmet direkt zum Namen des Uräus geworden, ‚seine Sechmet verbrennt die Feinde‘. Vgl. ferner L. D. IV, 58 b: ‚Sechmet . . ., die den Palast ihres Horus erleuchtet, die als Uräus auf seinem Haupt Platz nimmt.‘

[3] Vgl. M. D. I, 31 beim *mnw*-Lied: ‚Die Herrin von Dendera ruht in Memphis.‘

II. Die Onurislegende in der Spätzeit.

A. Ihre Einheitlichkeit in der Auffassung der Spätzeit.

Daß die Priester wenigstens der Spätzeit die verschiedenen Gruppen einer Legende, nach der einmal die Löwin aus der Wüste nach Ägypten gebracht wurde und sich dort ansiedelte, bewußt nur als die Variationen einer einzigen Tradition aufgefaßt haben, daran dürfte kein Zweifel sein.[1] Trotz der verschiedenen Erscheinungsformen des Gottes, der seine Genossin brachte, trotz der verschiedenen Angleichungen dieser Genossin an andere verwandte Göttinnen und der verschiedenen Benennungen des Herkunftslandes tritt uns ein einheitlich begriffenes Ganze entgegen.

Nicht nur sporadisch, sondern auf Schritt und Tritt werden in diesen Gruppen dieselben Beinamen, dieselben Bezeichnungen, die sich auf den Auszug der Göttin beziehen, unterschiedslos von den betreffenden Göttern und Göttinnen gebraucht. Der Gott, der die Löwin nach dem Niltal führte, ist Arhensnuphis, ist Schu und Thot von Pnubs, jeder hat die Ferne herbeigebracht, jeder hat sie aus *Kns.t* geholt, dabei ist jeder von ihnen ein streitbarer Gott, ein gewaltiger Löwe usw.

Zwar weisen die einzelnen Erscheinungen ihre eigentümlichen Schattierungen auf, wie das natürlich ist, aber manchesmal sind auch diese Unterschiede durch das enge Zusammentreffen in der Legende verwischt. Ebenso liegt das Verhältnis bei den Göttinnen. Einmal heißt die Göttin, die aus *Kns.t* kam, Tefnut, dann *wpš*, *rpj.t*, Hathor, ‚gute Schwester' und Mut. Ebenso wechselt die Bezeichnung der Göttin, die ‚kam und in Bigge ihren Wohnsitz aufschlug'.

Von durchschlagender Bedeutung sind dabei die Stellen, in denen die verschiedenen Gottheiten, die wir bei derselben Funktion in der Sage begegnen, bewußt und ausdrücklich gleichgesetzt werden oder in denen überhaupt ihr Auftreten in der Legende in bestimmter Weise gekennzeichnet wird.

Dahin gehören:

a) Die Titulaturen der Göttin, die ihren Namen und den der Göttin enthalten, mit der sie identifiziert werden soll. So erscheint Phot. 894 die *Wpš*, aber sie heißt dabei ‚Tefnut in Bigge', weil, wie wir sehen, die *wpš*-gestaltige Göttin eigentlich Tefnut von Bigge selber ist. Erscheint Sechmet als Genossin des onurisgestaltigen Gottes, so wird hinzugefügt, daß sie in dieser Begleitung erscheine als ‚Tefnut auf Bigge, die ihren Bruder umarmt'.

Ähnliche Wahrnehmungen machen wir ständig in den Titeln des Schu-Arhensnuphis und Thot von Pnubs.

b) Die Gleichsetzung geschieht dann durch das *m* der Identität. So heißt es mehreremal, Hathor sei nach Bigge gekommen als *Wpš*, Tefnut wohne in Philä als Hathor (J. 33) und wieder, die *Wpš* habe sich in Philä niedergelassen als Hathor (Phot. 1323), die *Špš.t* erglänze in Philä als *rpj.t* (Phot. 1396); vgl. dazu für Dendera: Hathor ist dort als Tefnut usw. (s. unten III E).

c) Die Partikel *pw* drückt die Verbindung der beiden Gottheiten aus.

Phot. 404 = J. 31 erscheint Hathor hinter dem Arhensnuphis und Thot von Pnubs, doch wird in ihrem Titel bemerkt ‚das ist Tefnut, die Tochter des Re', gleichsam um anzudeuten, daß sie nur auf diesem Wege in der Gesellschaft der beiden Götter erscheinen kann. Von dem onurisgestaltigen Arhensnuphis heißt es Phot. 259: ‚Das ist der Schu, der aus Nubien kam' (s. oben). Phot. 1372 steht in der Titulatur der Mut ‚sie ist es, die aus Nubien kam, indem ihr Bruder Schu sie pries'.

[1] Über das Verhältnis zur Sage vom fernen Sonnenauge siehe unten unter Abschnitt V.

Es ist klar, daß derartige Ausdrücke eine vollkommene Einheit in der Idee der Sage voraussetzen, und daß die Verschmelzung der verschiedenen Gottheiten mit dieser Einheit eng verbunden sein muß, sei es ursächlich, sei es als Folge.

B. Prinzipielles zur Quellenscheidung in der Legende.

a) Der Synkretismus in der Spätzeit.

Es ist nicht zu leugnen, daß in der Ptolemäer- und Kaiserzeit in der ägyptischen Religion ein Synkretismus herrscht, wie er vordem seinesgleichen nicht hat. Es fragt sich nun, und diese Frage ist von grundlegender Bedeutung, ob dies Ineinandergehen der verschiedenen Gottheiten und zum Teil auch ihrer Mythen etwas Willkürliches und Wahlloses ist, oder ob wir es mit irgendeiner bestimmten Tendenz, mit einem gewissen System zu tun haben. Ich stehe nicht an, mich absolut für das letztere zu erklären, und werde dazu hauptsächlich durch folgende Gründe bewogen:

Wer die Tempeldarstellungen auch der ganz späten Zeiten mit kritischem Auge betrachtet, muß staunen, wie systematisch die einzelnen Bilder angeordnet sind, wie die Wahl der Sujets mit dem Raume in enger Verbindung steht, wie die Auswahl der Gruppen nach bestimmten Erwägungen erfolgt, wie die Kostümierung der Götter und der opfernden Könige sich nach der Art der Zeremonie richtet, so daß man oft bei zerstörter Darstellung aus solchen Anhaltspunkten die Szene sicher rekonstruieren kann.[1]

Ein gleiches gilt von der Wahl der Inschriften, die in ihren Angaben über die Raumverwendung, in ihren Beschreibungen der Zeremonien, in den überlegt ausgewählten Titulaturen der Götter, ihren Danksprüchen usw. ein wohlüberdachtes System zeigen.

Dieses System ist nicht etwa ein lokales, es ist über das ganze Land verbreitet. Wir ersehen das aus der Gleichmäßigkeit in der Behandlung, die trotz lokalen Kolorits überall offensichtlich ist.

Wie uns Edfu beweist, existierten große Listen über die Hauptgötter, Priester, Feste, heiligen Bäume usw. von jedem Gau. Wir finden dieselben Gauprozessionen mit gleichem Text in Dendera und in Philä, Dendera besitzt eine Liste, in der von jedem Gau, der eine Reliquie besaß, angegeben wird, wie die Osirismysterien in ihm gefeiert werden; in dem Götterdekret wurde nachgewiesen, daß auch die scheinbar dem Abaton eigentümlichen Riten tatsächlich Gemeingut waren, in Philä steht ein Stiftungsdekret, das sich als eine Abschrift aus dem Tempel der Hathor von *ʿgn.t* darstellt. Ombos hat eine Liste aller Kultorte des Haroëris, ähnliche Listen finden sich in den meisten Heiligtümern usw.[2]

Speziell in den Texten der Sage konnte ich schon J. 67/68 darauf hinweisen, daß Philä eine zweimalige Darstellung nach der Rezension von Komombo aufweist; jetzt kann ich hinzufügen, daß auch die Fahrten der Hathor nach Edfu in Philä-Bigge eine Parallele haben, daß Dinge, die, wie die Reinigung der Göttin auf der heiligen Insel, für Eigentum Philäs ausgegeben werden, Gemeingut der Sage sind usw.

Das alles kann nur seine Erklärung darin finden, daß auch noch in der Ptolemäerzeit eine gewisse systematische Theologie existierte, die in den einzelnen Tempelschulen gelehrt wurde, die über viele Behelfe, Listen, Kopien usw. verfügte und die sich keineswegs auf die heimischen Traditionen beschränkte, sondern auch mit den anderen Tempelschulen in Verbindung stand.

Auch ist das System kein starres, auch nicht in der Spätzeit, wie wir noch deutlich beobachten können. Wie sich offensichtlich die Schrift und zum Teil auch die Grammatik in dieser Periode ändern, wie wir dort Früh- und Spätptolemäisch und die Kaiserzeit trennen können, so auch in der Anlage der Darstellungen und Inschriften. Man halte einmal gerade in Philä die Teile, die von Nektanebos und den ersten Ptolemäern stammen, neben die der späteren Zeit; um nur ein Charakteristikum hervorzuheben, ist dort

[1] Diese minutiöse Berechnung geht so weit, daß man oft bei Bruchstücken bestimmen kann, aus welcher Darstellungsreihe sie stammen, ohne weiteren Anhalt als die Inschrift.

[2] Das berühmte Trinklied des Hathorfestes kenne ich in Dendera, Philä, Ombos; der Kult des Haroëris von Letopolis spiegelt sich getreu in den Inschriften von Ombos.

in den frühptolemäischen Darstellungen das Hauptgewicht auf die rituellen Sprüche gelegt, wobei die Göttertitulaturen ganz kurz gehalten sind,[1] während später gerade die Titulaturen tunlichst ausführlich werden und dadurch eine Fundgrube für die Mythenforschung bilden.

Auf einen Wandel in der Darstellungsweise des Thot von Pnubs haben wir oben schon aufmerksam gemacht. Auf eine andere Tendenz in der Beschriftung bestimmter Tempelteile, wie der Türen, sei nur hingewiesen.[2]

Einen ähnlichen Wechsel können wir nun auch in der Auffassung selbst konstatieren. Wir treffen eine andere Auswahl der Götter, eine andere Titulaturgebung, ja gerade bei unserer Legende können wir ein schlagendes Beispiel in der Gestalt der Göttin *Wpš* anführen, die im Anfang meist noch Tefnut genannt wurde, später aber nie mehr (s. unten S. 83). Überhaupt ist in Philä für die spätere Zeit charakteristisch, daß die Götter Nubiens, speziell auch die unserer Legende in den Vordergrund treten, während z. B. Thot von Pnubs und Arhensnuphis in den ältesten Perioden des Nektanebos und der ersten Ptolemäer überhaupt nicht zu belegen sind, was gewiß mit der später steigenden Bedeutung Äthiopiens für die Theologie im Zusammenhang steht.

Wo aber ein derartiger systematischer Wechsel sich zeigt, da muß ein Weiterarbeiten vorliegen, da handelt es sich um mehr als eine bloße Wiedergabe des Alten oder blindes Zusammenwerfen früherer Lehren. Dann steht aber auch die Präsumption dafür, daß auch ein Weiterarbeiten in den Mythen vorliegt, die ja einen großen Teil der ägyptischen Religion bilden. So verstehen wir, wie man in der Onurislegende bewußt und ausdrücklich die verschiedenen Erscheinungsformen ihrer Götter gleichsetzte (s. oben S. 68). Diese Gleichsetzung ist eigens von den Priestern in den Inschriften vermerkt worden; Sätze wie ‚sie ist es, die aus Nubien kam' usw., die wir bei Mut fanden, sind keine Kopie alter Formeln. Auch sind uns meist noch die Gründe erkennbar, die diese Gleichsetzung veranlaßten, und sie zeigen uns, daß es sich um alles andere handelt als um einen wahllosen Synkretismus.

Eine glänzende Bestätigung dieses systematischen Weiterbaues finden wir in dem Verhältnis der alten Onurislegende zu der von dem zürnenden Auge des Lichtgottes. Hier läßt sich klar eine besondere Gruppe ausscheiden, Thot und Sechmet-Nesret. Trotz aller Verwandtschaft in der äußeren Erscheinung der Göttin, trotz verwandter Züge in der Legende heben sich die beiden Gruppen scharf voneinander ab und gerade die Art der Beeinflussung läßt die Verschiedenheit in der Grundidee deutlich erkennen. Nie heißt es von der Nesret, sie sei aus *Kns.t* gekommen, Thot erscheint mit keiner der Löwengöttinnen der Onurislegende dargestellt, und daß er überhaupt in ihr eine Rolle spielt, geht auf theologische Erwägungen und Angleichungen zurück, die man nicht als eine Verkennung ansehen darf (s. unten IV).

Ebensowenig haben die anderen Götter in die Legende einzudringen vermocht, die sonst mit Hathor, Mut usw. gleichgesetzt werden, und gerade die Geschlossenheit der Gruppe ist ein Beweis des Systems in der Weiterbildung der Sage.

Bei dieser Gelegenheit sei auf etwas hingewiesen, das geeignet ist, den vermeintlichen allgemeinen Synkretismus auf das richtige Maß zurückzuführen. Nicht jede Gleichsetzung der einen Gottheit mit der andern bedeutet auch eine irgendwie geartete Verschmelzung. Wenn z. B. in Dendera Hathor wiederholt bei der Aufzählung der einzelnen Gaue jeweils der Göttin des Gaues gleichgesetzt wird: Du bist die NN. in Memphis usw., so hat das keine besondere Bedeutung, und es wird mit dieser Gleichsetzung, wenn nicht noch andere Momente hinzukommen, weiter gar nicht operiert. Es ist etwas Ähnliches, als wenn in Philä Isis bei der Überreichung des Schwertes mit allen furchtbaren Göttinnen identifiziert wird, der *Nsr.t*, der *Wpš*, der Löwin usw.; das ist doch nur symbolisch zu verstehen.[3] Auch ist Isis ja oft der Hathor gleichgesetzt, aber wie wenig restlos das geschehen ist, beweist, daß Isis, einen unklaren Fall ausgenommen, in der Legende überhaupt nicht erscheint, ebensowenig wie Hathor der Isis deren Ressort streitig macht. Ich glaube, daß der Synkretismus tatsächlich gar kein so allgemeiner ist,[4] ohne seine große Ausdehnung leugnen zu wollen; wir kennen eben noch nicht alle die Wege, auf denen sich die einzelnen Göttergestalten zusammengefunden haben.

[1] Oder beides wird mit einigen Ausdrücken abgetan; dadurch erklärt es sich, daß wir von der Legende dort nur wenig erfahren. [2] Dabei sei ganz abgesehen von dem Wandel in der Kunst, im Relief, in der Wahl der Farben usw.

[3] So muß natürlich jeder Text zuerst auf solche Gründe hin untersucht werden, ehe man ihn zur Charakterisierung eines Gottes heranzieht.

[4] Manche Gottheiten finden wir in den voraufgehenden Zeiten enger verschmolzen, in der Spätzeit mehr auseinandergehalten.

b) Scheidung der Quellen in der Legende auf Grund bestimmter Termini.

Ist aber eine Legende nicht eine willkürliche Zusammenstellung verwandter Momente, kein wahlloser Synkretismus, sondern erkennen wir in ihr Spuren systematischer Ausbildung, sei es aus einem Kern oder aus verschiedenen Quellen, so ist die Kritik behufs Scheidung der einzelnen Elemente wesentlich erschwert. Da darf ich das Gebilde nicht nach seinen verschiedenen Ausdrucksweisen in seine Bestandteile zerfallen lassen, ich kann die Sage nicht einfach nach den verschiedenen Gottheiten und den verschiedenen Termini zergliedern, da ich nicht weiß, ob im konkreten Fall ein Ausdruck schon ursprünglich sich vorfand oder auf Rechnung späterer Ausgestaltung zu setzen ist, ob eine Gottheit von jeher mit einer Legende verknüpft war oder erst auf Grund ihrer Verwandtschaft in sie Aufnahme fand.

Ein ähnliches gilt für die Schlußfolgerungen aus dem häufigeren oder minder häufigen Gebrauch besonderer Formeln; gewiß gibt es Fälle, wo dieser Unterschied in der Verwendung von Bedeutung sein kann, dann nämlich, wenn er bedeutend und augenfällig ist, aber selbst in diesen Fällen können wir es manchesmal mit Zufälligkeiten zu tun haben, für die nicht so sehr die ursprüngliche Zugehörigkeit oder Einschiebung, als vielmehr irgendwie geartete äußere Rücksichten von entscheidender Bedeutung sein können (s. unten *Bwgm*, S. 81 und *Wpš*, S. 83 ff.).

Ein gleiches gilt von den Ortsbezeichnungen. Ist einmal nachgewiesen, daß verschiedene Ortsnamen promiscue gebraucht werden, so ist es schwer, einen Schluß aus der verschiedenen Anwendung der betreffenden Namen zu ziehen, liegt doch immer die Möglichkeit vor, daß eine Bezeichnung ursprünglich nicht da stand, sondern an die Stelle des verwandten Namens getreten ist. Zum wenigsten ist äußerste Vorsicht geboten. Heißt es z. B. in einer gebräuchlichen Formel, die Göttin kam aus *Kns.t* und ließ sich in Bigge nieder, und ist in einer Parallelstelle *Kns.t* durch *St* ersetzt, so braucht es sich dabei nicht um eine Reminiszenz aus einer andern Sage zu handeln, bei der eine Göttin aus *St* kommt; wenn feststeht, daß *Kns.t* und *St* Synonyma sind, kann es sich ebenso gut um eine einfache Ersetzung des einen Namens für den andern handeln.

c) Die Ortsbezeichnungen für die Heimat der Göttin.

Für die Beurteilung der Legende, besonders aber für die Quellenscheidung ist es natürlich von großem Wert zu wissen, wohin man die darin genannten Orte zu verlegen hat. Es muß festgestellt werden, ob sich eine Differenz in der Auffassung der Spätzeit ergibt, und dann, ob eine solche Differenz etwa in den verschiedenen Quellen der Sage ihre Erklärung findet. Meine Auffassung über die in Frage kommenden Länder *St*, *Kns.t*, *Bwgm*, *Tꜣ-stj*, *Ḫnt-ḥn-nfr* und *Pwn.t* habe ich J. 24—29 dargelegt. Das Resultat der dortigen Untersuchung kann ich auch heute noch im Wesen aufrecht erhalten, die folgende Darstellung bezweckt, neues entscheidendes Material in den Beweisgang einzufügen, verschiedene Punkte durch neu entdeckte Zusammenhänge zu vertiefen und mich mit den Einwendungen Sethe's auseinanderzusetzen.

α) St.

In *St* will So. 8 nicht ein Land der südöstlichen Wüste erblicken, wie J. 27/28 angegeben wird, sondern die Insel Sehel. Er stützt sich dabei auf die Vermutung, daß ursprünglich die Satis, d. i. die Göttin von Sehel, in einem bestimmten Zweig des Mythus einzusetzen sei, und dann kann er in den von mir angeführten Belegstellen keinen klaren Beweis für meine Auffassung sehen. Über seinen ersten Grund wird unten III, A, b, 4 ausführlich gehandelt und dabei, wie ich glaube, zweifellos nachgewiesen, daß ein Einfluß der Satismythe auf unsere Legende von Onuris ausgeschlossen ist. Was den Mangel an Beweiskraft der angeführten Stellen angeht, so glaube ich deren Wert in ganzem Umfang aufrecht erhalten zu müssen.

Diese Stellen ließen mich damals erkennen, daß es sich um ein Gebiet im Südosten Ägyptens handeln müsse; jetzt finde ich die beste Bestätigung, denn es läßt sich dartun, daß *St* nichts anderes ist als Nubien, die nubische Wüste selbst.

Es seien zunächst die hauptsächlichsten Schriftvarianten für Nubien gegeben. Sie erscheinen vor allem in den Worten ‚Trogodyten Nubiens'.

Daß dabei die alte Vorstellung in der Lokalisierung noch fortlebte, zeigt Rochem., Edfu I. 393: … ,Die Trogodyten Nubiens bis zu den Gottesländern'. Ebenso ib. I, 475 und Dendera, Düm. Res. XVIII.

1. Schreibung mit dem sog. Bogen : Rochem., Edfu II, 28 (parallel *dšrtjw* *ˁ3mw* usw.); ebenso ib. II, 75. Ferner I, 393, 407. II, 56 (bei Wettklettern vor Min).

2. Schreibungen mit der Nase : Rochem. l. c., I, 84. I, 370; ähnlich Philä, Phot. 1612.

3. Schreibungen mit : R. E. I, 421, 12 (parallel *dšrtjw* wie Nr. 1; vgl. ib. I, 408). M. D. III, 32; vgl. dazu Rochem., I, 259.

4. Schreibungen mit :[1] Mar. Dend. I, 23 (J. 24 bei Wettklettern vor Min, also genau wie Nr. 1). Es erscheint außerdem noch

5. eine Schreibung mit ; daß auch sie nichts anderes als eine Schriftvariante bedeutet, geht klar aus den Stellen hervor, die ich Ä. Z., Bd. 43, S. 116 gegeben habe; dort erscheint im selben Vers des Liedes das eine Mal , das andere Mal ; übrigens ist mir jetzt wahrscheinlicher, daß auch hier nicht das erste Kataraktengebiet oder Sehel gemeint ist, sondern Nubien; denn nur dieses kann ich im Gegensatz zu den dort angegebenen *tmḥw* belegen; vgl. R. E. II, 28.

Eine ganz unmißverständliche Stelle zeigt Philä mit Phot. 402/3: ,Die Trogodyten, die man auch *Stjw* nennt'; sie werden dort als Wüstenbewohner den Negermenschen (oder Neger und *ḫnmm.t*) gegenübergestellt, die die Dodekaschoinos bewohnen.

Zum sonstigen Wechsel der beiden Zeichen und und vergleiche auch und ,Strahlen', sowie Rochem. II, 13.

So behält auch die J. 27 herangezogene und Sethe, So. 8, Anm. 5 beanstandete Stelle ihren vollen Wert. Dort erscheint Min als der gute Matoi aus Punt: ,du ergehst dich zu den *Stjw*, und man jubelt dir auf *Bwgm* zu'. Die *Stj-w* sind eben die nubischen Trogodyten; dazu stimmt, worauf ich schon J. 27 hinwies, daß parallel die erscheinen; zudem gibt eine andere entsprechende Inschrift ,er ergeht sich in *Kns.t*'. Rochem., Edfu II, 56.

Wenn wir nun mit der Erkenntnis, daß *St* Nubien bedeutet, die Stellen durchgehen, in denen wir *St* als den Herkunftsort der Göttin finden, erschließen sich uns neue Zusammenhänge.[3] J. 31 heißt es in den Titeln der Hathor: ; jetzt wissen wir, daß das heißen muß:

[1] Weitere Beispiele des unterschiedslosen Gebrauchs der einzelnen Schreibungen sind: Philä, Phot. 308 steht in der Titulatur des Königs [Asiaten], in dem Paralleltext 387 dagegen: . Der Text von der Fahrt der Hathor-Tefnut schreibt in Edfu (J. 75), in Dendera dagegen (J. 77). Philä, Phot. 1612 stehen die ,nubische Trogodyten' den ,*Mntjw* von Asien' gegenüber.

[2] Durch die Zeichengruppe geht der übliche schräge Strich. Zu der Schreibung vergleiche Ombos II/65, die drei östlichen Fremdvölker . Vgl. ib. II, 48, wo auch zweimal die Schreibung *stj-w* wie Philä, Phot. 402: = Parallele Philä, Phot. 102 und = Philä ib. .

[3] So erklärt sich auch der , der aus kommt und mit dem Netz des Min die Gaben des Gotteslandes bringt (J. 28); es ist der Bewohner der nubischen Wüste; ebenso die ,an der Spitze von Punt, . . . Herrin von *Bwgm*'.

,sie kam aus Nubien nach Ägypten'; dazu stimmt der Titel des Thot von Pnubs, in dem ebenfalls Nubien und das ,Auge des Re'' = Ägypten im Gegensatz erscheint: [1] ,der die Nubier von dem ,Auge des Re' fernhält' (Phot. 48 und 1691). In einer Parallele J. 33 zum Titel der Hathor tritt dann, wie oben für *St* im Titel des Min, *Kns.t* ein: ,die aus *Kns.t* zum ,Auge des Re' kam'. Auch daß Hathor aus *Bwgm* in der Wüste kommt und dabei *St* den Rücken kehren soll, begreift sich nun vollkommen, da *Bwgm* eben in der nubischen Wüste liegt; unter der Voraussetzung von *St* = Sehel ergäbe das dagegen kein Sinn.[2]

Es soll noch bemerkt werden, daß in fast allen nachweisbaren Fällen *St* als die nubische Wüste gilt, während die Gegend des Nil in Nubien *T3-stj*, das nubische Land heißt, eine Scheidung, die zwar früher nicht immer eingehalten wurde, aber ohne weiteres verständlich ist.

Die Bewohner der Landschaft heißen nun manchesmal bloß *ˀIwntj-w* oder *Stj-w*, z. B. Düm., Temp.-In. I, 53: ,Die Trogodyten sind hinter dir mit den Gaben des Gotteslandes'; dagegen Rochem., Edfu. II, 56: ,Der die Nubier mit ihren Abgaben herbeiführt'. Aus Phot. 402/3 (oben) lernen wir, daß diese *Stj-w* auch in der Wüste hausen, die an die Dodekaschoinos grenzt.[3]

Die erwähnten Bezeichnungen Nubiens kommen nun, wie aus den angeführten Beispielen hervorgeht, nicht nur in den Texten vor, die auf die Legende Bezug nehmen, sondern auch sonst überall, auch in den derselben vollkommen fernstehenden; auch hier, in Dendera, Edfu und Philä erscheint in gleicher Weise *St* in seinen verschiedenen Schreibungen als die Heimat der Bewohner der südöstlichen Wüste.

β) **Bwgm.**

Die J. 28 und sonst angeführten Belege, nach denen *Bwgm* abwechselnd mit Punt, dem Gotteslande und der nubischen Wüste gebraucht wird, sind derart, daß an der Auffassung wenigstens der Texte Philäs, Denderas und Edfus kein Zweifel obwalten kann,[4] und auch Sethe, So. 22 muß ihre Beweiskraft anerkennen. Dabei ist es vorläufig einerlei, ob diese Auffassung vielleicht irrig war oder nicht.

a) Hathor erscheint als die Göttin, die aus *Bwgm* kommt, und in den Paralleltexten tritt für *Bwgm* das Land *Kns.t* ein. Sie kam einst aus *Bwgm* und kehrte dabei der nubischen Wüste den Rücken. Sie ist die *Bḥdtj.t* von *Bwgm* und die von Punt, daneben die Falkin des Gotteslandes. Die Bese des Typhoniums in Dendera haben als Heimat *Bwgm* oder Nubien oder Punt. Min, der Gott der östlichen Wüste, haust in Punt und bei den nubischen Trogodyten, und man jubelt ihm dabei in *Bwgm* zu usw.[5]

Die Bedeutung der Stelle Phot. 265 (J. 28 und 31), die uns über die Lage von *Bwgm* näher orientiert, ist von So. 22 angezweifelt worden, aber mit Unrecht. Es erscheinen in dem Tor des westlichen Turms von Pylon I die personifizierten Gaue Nubiens, die alle mit kostbaren Steinen, Elfenbein, Gold usw. beladen zu den Göttern Philäs kommen. Gewöhnlich wird bei jedem der Gaue in der begleitenden Inschrift irgendeine Anspielung auf die Eigentümlichkeit des Bezirks oder seiner Erzeugnisse gemacht. So heißt es von *Bk.t*, daß der Horusgott des Gaues die Feinde des Abaton vernichte, von Bigge selbst, daß es die Milch zum Zehntage-Opfer bringe usw. Von den Gauen Obernubiens, vom zweiten Katarakt an südlich, erscheint zunächst vor der Tefnut, der Tochter des Re; in der Beischrift werden die Gebirgsbewohner erwähnt, die ihr zujauchzen ( ).[6] Es folgt der Gau

[1] Sitzender Löwe. — Vgl. Rochem. II, 59: König von *b3k.t* (Ägypten) ,Jäger im Nubierland'.

[2] *St* ,Nubien' wird früher oder geschrieben.

[3] Vgl. auch, wie an einer andern Stelle (unten S. 80), die *Knstj-w* an Stelle der *Stj-w* desselben Gebietes treten.

[4] Siehe jetzt auch den Leidener Papyrus, der diese Auffassung vollkommen teilt.

[5] Zu der Lage von *Bwgm* siehe vgl. J. 46: ,Steig' herab nach Ägypten, du Gazelle der Wüste, du große Gewaltige in *Bwgm*.' Auch daß Hathor aus *Bwgm* kommen soll, um die Schönheiten Ägyptens und den Nil zu sehen, setzt voraus, daß es fern in der Wüste gedacht war. Von Entscheidung für die Auffassung von *Bwgm* ist auch dessen völlige Gleichsetzung mit *Kns.t*; s. unten in den dort angeführten Belegstellen.

[6] Gemeint sind die Gebirgszüge südlich Wadi Halfa, durch die die Katarakte führen; hier herrschte im Mittelalter der ,Herr der Berge'.

Er wird zu Hathor gebracht ‚in dieser Gestalt, in der er im Anfang entstanden ist, als ihre Majestät aus *Bwgm* kam, indem Schu vor ihr her war und ihrem Ka tanzte, gar schön‘ (J. 31). Hinter *Tꜣ-wꜣḏ* schreitet der Gau von Pnubs. In der etwas zerstörten Inschrift erscheinen die ‚Affen, die tanzen, und die Panther ...‘ Ich habe nun aus den Beischriften gefolgert, daß sich daraus vielleicht ein Anhalt für die genauere Lokalisierung von *Bwgm* ergebe, wogegen Sethe einwendet, daß die Erwähnung von *Bwgm* hier nur in der Form einer Zeitangabe geschehe. Es kann aber nach dem Zusammenhang und der parallelen Behandlung der anderen Gaue kein Zweifel sein, daß hier *Tꜣ-wꜣḏ* tatsächlich mit der Legende in Verbindung gebracht wird; außerdem scheint mir der Passus: ‚in seiner Gestalt, in der es einst war, als ...‘ gerade die Beteiligung des Gaues zu betonen; eine Übersetzung im Sinne So. 22 erscheint ganz ausgeschlossen; wozu soll denn die Legende vom Auszug aus *Bwgm* bloß hier erwähnt werden, wenn der Gau nichts damit zu tun hat? Ich verweise ferner darauf, daß der Nachbargau eine Kultstätte des ursprünglichen Gottes der Legende war, des Thot von Pnubs-Onuris.

Man vergleiche weiterhin die Titulatur dieses Gottes auf Phot. 416, wo er neben Arhensnuphis und dem Amon von Debôd erscheint: ‚Thot von Pnubs, der große Gott, an der Spitze von *Bwgm*.‘ Das weist doch alles deutlich auf *Bwgm*, als einen Ort in der nubischen Wüste hin.

Einen weiteren noch deutlicheren Fingerzeig gibt uns Phot. 1283. Im Säulensaal von Philä sind auf der Südwand (Rückwand des Pylons) östlich und westlich je auf einem Mauervorsprung die Götter Nubiens dargestellt, die Herrscher von *Kns.t* und *Tꜣ-wꜣwꜣ*, die Könige von *Ḫnt-ḥn-nfr* (Phot. 1575). So sehen wir westlich den nubischen Amon, den Onuris von *ʾItr.t*, den Horus von *Bhn* und den von *Bk.t*; östlich erscheinen:

1. ....
2.
3.
4. ....

1. ‚Pnubs-Re, ... Re Horus der Horizontische, der Herr Nubiens.‘
2. ‚Chnum von *Ptg*?, Ptah an der Spitze Nubiens.‘
3. ‚Horus von Ibrim, der große Gott, an der Spitze Nubiens.‘
4. ‚Horus von *Mḥ.t*, groß an ..., an der Spitze von *Bwgm*.‘

Die Ergänzung von Nr. 4 ist sicher, denn in der Liste der nubischen Gaue Phot. 254 erscheint ebenfalls hinter Ibrim, vor *Nhꜣw* und *ʾItfj*.[1] Da der Gott des Gaues, Horus von *Mḥ.t*, keine Rolle in unserer Sage spielt und in keiner nachweisbaren Beziehung zu ihr steht, kann er ‚Erster von *Bwgm*‘ wohl nur genannt werden, weil eben sein Gau durch seine Lage mit *Bwgm* verknüpft erscheint. Vielleicht ist es nicht ganz ohne Bedeutung, daß gerade ihm ein König in Arhensnuphisgestalt Weihrauch verbrennt, und er dabei das ‚Gottesland mit seinen Erzeugnissen‘ verspricht und ihm ‚alle Trogodyten als Untertanen‘ geben will. Es könnte sein, daß wie von Pnubs, so auch von *Mḥ.t* aus ein Weg durch *Bwgm* zum Myrrhenlande gedacht war. *Mḥ.t* erscheint Phot. 329 parallel mit *Kns.t*:

sic

‚Herrin der südlichen Fremdländer, Herrscherin in *Mḥ.t*,
unter deren Befehl die Bewohner von *Kns.t* stehen.‘

Es ist vielleicht mehr als ein Zufall, daß *Mḥ.t* hier an einer Stelle erscheint, an der wir sonst *Bwgm* schon öfters getroffen haben. Und so scheinen in der Tat die Namen *Bhn*, *Tꜣ-wꜣḏ*, Pnubs und *Mḥ.t* einen gewissen Anhalt für die Lage von *Bwgm* zu gewähren.

Einen schlagenden Beweis, daß die Philenser sich *Bwgm* im fernen Süden dachten, liefert der Text der Phot. 1297, der unten ausführlich behandelt wird: ‚Man nennt diesen Ort (Philä) *Pr-mr*, diese Stelle, an der Schu und Tefnut Halt machten, als sie stromabwärts aus *Bwgm* gezogen kamen.‘

Die Stelle darf eine besondere Beachtung beanspruchen, weil sie aus einem eigens für Philä

[1] Vgl. J. 26, Anm.; zu *Mḥt* auch Brugsch, Dict. géogr., S. 287.

verfaßten Text stammt, wie die Namenserklärung beweist. Kommt aber Tefnut nach Philä nordwärtsfahrend, so muß ihr Herkunftsort eben im Süden liegen.

b) Den Haupteinwand gegen die deutlich angegebene Lage von *Bwgm* im Südosten Ägyptens nimmt So. 22 aus einer Inschrift in dem Felsheiligtum bei Elkab. Dort werde die Göttin genannt. ‚Nach dem Gebrauch von „wohnend in“, wie er fast ausnahmslos auch in griech.-röm. Zeit noch geübt wird, müssen wir daraus schließen, daß der Ort, wo diese Inschrift steht, in oder in nächster Nähe von *Bwgm* lag.‘[1]

Nun ist aber die Voraussetzung Sethes falsch. Denn tatsächlich verwendet man häufig auch da, wo es sich um ganz fernliegende Orte handelt. Da diese Tatsache auch für andere Fragen von Wichtigkeit ist, seien eine größere Anzahl von Beispielen gegeben, wobei ich ausdrücklich bemerke, daß es sich um gelegentlich notierte Stellen handelt, die Zahl der Belege sich also bedeutend vermehren ließe.

1. Philä:

Hathor ist Sonnenauge, in Edfu wohnend, Phot. 119, 284, 1300, 1373 usw. (s. unten IV B).

Thot, der heilige Falke, Phot. 314.

Die , Phot. 964 usw.

Haroëris , Phot. 114; 138. Hathor , Phot. 299.

2. Dendur:

Tefnut , Phot. 1868; ebenso Amon-Re, Phot. 1945.

3. Dakke:

Hier erscheint ständig ‚Tefnut, Tochter des Re, die auf dem Abaton ist‘, Phot. 1913, 1929, 1934, 1947, 1950, 1957, 1967; vgl. J. 56.

Anukis , L. D. Text V, S. 70; vgl. 67.

4. Abusimbel:

Hathor , L. D. Text V, S. 174.

5. Derr:

Month , L. D. Text V, S. 107.

6. Amada:

Chnum Elefantine; ebenso Anukis, L. D. Text V, S. 99.

7. Dendera:

Hathor, Herrin von Dendera , Mar. Dend. I, 27, vgl. IV, 68 Düm., Geogr. J. III, 66.

Osiris , ib. III, 28; ebenso Selkis und Amon.

Horus-Re der Horizontische , M. D. I, 27. ; ib. I, 25.

, ib. I, 25; ebenso Hathor, Düm., G. J. III, 75. L. D. IV, 76.

, D. G. J. I, 25. L. D. IV, 76.

Šntj.t , Rec. V, 86 usw.

Hathor ... *ḥwn.t* , Düm., Geogr. J. IV, 108.

Hathor, Großes Auge des Re , ib. IV, 116.

Hathor von Dendera , Düm., Geogr. J. III, 67. Vgl. ib. II, 42; I, 73; M. D. IV, 68.

Sechmet , Düm., Geogr. J. IV, 118.

8. Edfu:

, Mammisi, S. 11. — , ib. S. 12. — , Festkalender III. — , ib. IV/1. — Sechmet , unpubl. — Horus ... , unpubl. — Hathor , Mammisi, S. 30.

9. Komombo: Haroëris , I, 236; I, 264; I, 270; II, 54; II, 58; II, 190 usw.

[1] Es sei hier noch auf eine Inkonsequenz hingewiesen. So. 23 heißt es: ‚Nach den obigen Stellen wird man wohl nicht bezweifeln können, daß *Bwgm*, zum mindesten nach der Meinung der Bevölkerung von Elkab zur Ptolemäerzeit, in der Wüste bei Elkab lag.‘ An den anderen Stellen aber wird das Resultat verwendet, als ob es allgemeine Gültigkeit habe und den tatsächlichen Verhältnissen entspreche.

[Hieroglyphen] I, 370; II, 284; [Hieroglyphen] I, 170.

In einigen Fällen scheint [Hieroglyphen] die Beziehung zwischen dem betreffenden Ort und dem unmittelbar vorhergehenden Titel herzustellen, wie wenn Hathor [Hieroglyphen] genannt wird. Das besagt, daß sie in Edfu eben in ihrer Form des Sonnenauges zu Hause ist. Aber auch diese Bedeutung läßt sich in vielen Fällen nicht nachweisen und *ḥrj-ib* wird dort ebenso wie [Hieroglyphen], [Hieroglyphen] usw. gebraucht.

Auf jeden Fall dürfte aus dem dargelegten Gebrauch genügend hervorgehen, daß die So. 22 angeführte Stelle [Hieroglyphen] uns absolut keinen Anhalt für die Lokalisierung von *Bwgm* gewähren kann, ebensowenig wie etwa der parallele Titel J. 86 ,Herrin von *Bwgm*'.

c) Weiter wird S. 22 zugunsten der Annahme, daß *Bwgm* bei Elkab liege, angeführt, Tefnut sei in *Bwgm* angelangt, wie aus dem Titel [Hieroglyphen] dessen letzten Teil er ,angelangt in *Bwgm*' übersetzt, hervorgehe.

Aber *ḥtp* braucht gar nicht in diesem Sinne vorzuliegen. Zunächst ist die Parallele, die ebendort Anm. 5 angeführt wird, zu streichen. Nach L. D. Text IV, 163 steht dort [Hieroglyphen], doch zeigt die Photographie 328 deutlich [Hieroglyphen] ,die aus *Kns.t* kam und nach dem Abaton zog'.[1]

Gewiß kann ferner *ḥtp* auch ,anlangen' bedeuten, so vor allem auch in den Prozessionsvorschriften, wo es ,anlangen und verweilen' heißt und dem *prj* gegenübersteht;[2] vielleicht ist dort *ḥtp* und *ḫ'j-prj* von dem Auf- und Untergehen der Sonne genommen. Aber in ebenso vielen anderen Stellen heißt es ,bleiben, ruhen, eine Heimstätte haben'. So von den Götterbildern, die im Tempel aufgestellt sind, z. B. Med. Habu, Piehl, Inscr. I, 148; ferner von den Göttern, die an einem Ort eine Wohnung haben, Fayyûm, Pap. Lanzone, V, mittlere Reihe: Die *Ḥd.t* [Hieroglyphen] ,sie weilt im Fayyûm'. Ebenso Rochem., Edfu I, 375: [Hieroglyphen] ,Der Thron des Horus, „der auf seiner Treppe befindliche" weilt darin'; ebenso l. c. 373, 378 usw. Als Parallel erscheint u. a. *dd.* bleiben; vergleiche so Mar. Dend. I, 32: [Hieroglyphen] ,Die *Špś.t* Wosret weilt in Dendera' und [Hieroglyphen] ,Es bleibt die „Königin" in Dendera.'[3] Sonach wird [Hieroglyphen] nichts anderes heißen, als auch *ḥrj-ib Bwgm*, daß nämlich Tefnut eine Wohnstätte in *Bwgm* hat, dort besonders verehrt wird. Das steht mit dem Gedanken des Auszuges von dort in keinem Widerspruch, ergänzt ihn vielmehr. — Will man aber unbedingt aus der parallelen Nennung eine gleiche Lokalisierung ableiten, so ergäbe sich höchstens, daß das Felsenheiligtum schon in *Bwgm* liegend gedacht wäre; vgl. den *Mśdm.t*-Berg bei Achmîm; siehe auch den Schluß dieses Abschnittes.

Ich habe übrigens damals meine Übersetzung mit einem Fragezeichen versehen; es könnte eine andere Fassung ebenso möglich sein: ,die zufrieden aus *Bwgm* in ihrem Hause in Elkab kam'; daß sie [Hieroglyphen] nach Ägypten kommt, steht z. B. ausdrücklich O. I, 103; für die nämliche ungewöhnliche Stellung des Pseudopartizips usw. siehe § 307 der Denderagrammatik; für die Stellung der beiden Ortsangaben vgl. ib. § 264; für die Verwendung des Pseudopartizips vgl. z. B. O. II, 95: [Hieroglyphen] [*T3-śn.t-nfr.t*], die, da sie fern war, zu ihrem Vater kam mit ihrem Bruder'.[4]

Gegenüber einer Annahme, daß *Bwgm* nicht Ausgangspunkt, sondern Ziel der Reise oder letzte Zwischenstation sei, muß betont werden, daß es überall heißt, die Göttin sei aus *Bwgm* gekommen oder gebracht worden, wie J. 31, 33, 34, 46, 47, 57, 58, 66, 75, 77, 83, aber nie, sie sei nách *Bwgm* gekommen oder gebracht worden. Daß *Bwgm* aber nicht als Haltestation angesehen werden kann, beweist der Umstand, daß alle angeführten Haltestationen stets als Endpunkt, nie aber als Ausgangspunkt der Reise angegeben werden.

Wenn ferner aus dem Titel des Schu Phot. 522 (= J. 38) [Hieroglyphen] von Sethe geschlossen wird, *Bwgm* erscheine als Reiseziel, so beruht das auf einer Verkennung der Situation; die Stelle ist von mir richtig übertragen worden: ,der nach *Bwgm* gelangte hinter seiner Schwester her'. Heute ist mir diese Wiedergabe noch klarer. Es ist gerade der Ausdruck für den Jäger, der hinter seiner Beute her ist, was ja auf Onuris, den Helden der Sage, am besten paßt.[1] So nennt man Piehl, Inscr. II, 101 einen Gott ,mit scharfen Krallen [Hieroglyphen] hinter den Bösen her'. Und gerade von dem Gott, der die Wüste durchzieht, läßt sich dieser Ausdruck des öfteren belegen, z. B. Rochem., Edfu I, 132: [Hieroglyphen] ,der sich ergeht hinter Punt her (= nach Punt hin)' und Düm., Geogr. Inschr. II, 100, A: [Hieroglyphen] ,der den Weg hinter Punt her zieht (= nach Punt, zu Punt hin)'. Außerdem beweisen die übrigen Stellen, daß in dem angeführten Titel des Schu die Übersetzung ,hinter' ausgeschlossen ist, weil es dort ausdrücklich heißt, er sei beim Auszug vór ihr her gegangen: ,der vor ihr her aus *Kns.t* kam' (J. 40; vgl. 31, 45).

Zu meiner Wiedergabe paßt weiter aufs beste, daß Schu an anderer Stelle (J. 37) den Titel erhält: ,der Nubien durchzog [Hieroglyphen] zu seiner Schwester Tefnut hin und die Ferne zu ihrem Vater brachte'. Es ist ferner dasselbe, was der Titel des Gottes von Pnubs besagt: ,der in *Kns.t* eintrat' (J. 49). In allen Fällen ist die Situation die, daß der Gott, der die Löwin holt, aus einem andern Lande in ihr Gebiet eintritt, dasselbe nach ihr durchstreift, zu ihr kommt und sie von dort nach Ägypten bringt.[2]

So erklärt sich auch, was Sethe auffällig fand, daß einigemal Schu die Göttin in *Bwgm* besänftige, während das sonst in Bigge, dem Ankunftsort, geschehe. Abgesehen davon, daß, wie später (V C) dargetan wird, die Besänftigung am Reiseziel in der Onurislegende gar nicht häufiger auftritt, stimmt die Situation für die Besänftigung am Ausgangspunkt der Reise ebenso gut. Schu hat die Löwin aufgesucht und sie in *Bwgm* gefunden; ebendort besänftigt er sie, um sie zur Reise nach dem Niltal zu bewegen; so nur können wir uns erklären, daß er auf dem Wege vor ihr hertanzt und sie dadurch erfreut, so nur versteht man, daß die Göttin als Gazelle von der Wüste nach Ägypten herabsteigen soll. Genau so schildert es ja auch jetzt der Leidener Papyrus. Freilich ist damit gar nicht gesagt, daß diese Züge schon in der ursprünglichen Fassung der Sage enthalten waren, wir haben hierin, wie vielleicht in der Art der Besänftigung überhaupt und dem feierlichen Einzug eine spätere, aber sinngemäße und konsequente Ausgestaltung zu sehen (s. V B). Auch die So. 23 angeführte Stelle, nach der Horus von Punt das Wüstental durcheilt und *Bwgm* betritt, setzt nicht voraus, daß dieses in der Nähe Ägyptens liege, es erscheint vielmehr als das Ende des Streifzugs, den Horus von Edfu, der Gott von Punt, durch die Wüste unternimmt. Klare Beweise geben die folgenden Parallelstellen, aus denen hervorgeht, daß es sich um einen geläufigen Ausdruck handelt. Düm., Tempel-Inschr. I, 58:

[Hieroglyphen]

,Ich durchstreife das Land und betrete Punt.'

Ib. 70:

[Hieroglyphen]

,Ich betrete das Gottesland, ich durchziehe Punt, ich durchschreite die Wüste.'

Somit haben wir auch ib. 55 in [Hieroglyphen] *Bwgm* ebenso wie das Gottesland und Punt als Reiseziel, nicht Wegeanfang anzusehen, zumal die Nennung des Roten Meeres folgt [[Hieroglyphen]], das sonst in Verbindung mit dem Gotteslande erscheint, wie in den Inschriften des Wadi Hammamat' (z. B. Mém. de l'Inst., Bd. 34, 1912, No. 114, Z. 15 ff.).

Zum Schluß sei noch ein innerer Grund gegen die Ansetzung von *Bwgm* in die nächste Nähe von Elkab angegeben. Die Göttin, die nach Ägypten aus *Bwgm* kommt, soll von fernher kommen, sie soll die ferne Wüste verlassen und den Nil Ägyptens sehen; sollte ihr Aufenthalt im Felsenheilig-

[1] Dem Determinativum [Hieroglyphe] ist keine Bedeutung beizulegen, *śt3w* kommt nie in der Bedeutung ,zurückkommen' vor. Parallelen sind *ìsj*, *ìkḫ* *sḫs* u. ä. Vielleicht ist [Hieroglyphe] durch [Hieroglyphe] beeinflußt.

[2] Mar. Dend. I, 62. — Dabei könnte man übrigens ebensogut übersetzen: ,angelangt aus *B.*'

[3] Vgl. Ombos I, 148: [Hieroglyphen] ,(Dort) weilt Tefnut und ihre Tochter Nwt'; Phot. 964 das Geburtshaus . . . [Hieroglyphen] ,Thot wohnt darin'. Vgl. Ombos I, 231.

[4] [Hieroglyphen] ebenso O. I, 82 = Nr. 96, Z. 5!

[1] Vgl. Grammatik der Denderatexte § 219, 2.

[2] Siehe jetzt auch die völlig gleiche Situation im Leidener Papyrus; Sp. 880 ff.

tum bei Elkab gewesen sein, so wären diese Ausdrücke zum mindesten etwas sonderbar.[1]

Auch Brugsch kennt diese enge Lokalisierung von *Bwgm* nicht, wie So. 22 meint; nach ihm ist es die ‚contrée à l'est du Nil et de la ville d'Elkab, en s'étendant jusqu'à la Mer Rouge et au port de Berenice', also die ganze Wüste östlich von Elkab. Die neuen Texte haben aber gezeigt, daß die Voraussetzungen für diese Beschränkung auf diesen Wüstenstreifen zwischen Elkab und Berenike nicht vorliegen.[2]

d) Im Anschluß an die Besprechung von *Bwgm* seien noch einige Angaben über das ‚Wüstental' gemacht, das oft neben *Bwgm* und Punt erscheint und das Sethe in dem Wadi bei Elkab wiedererkennen möchte. Gegen diese Ansetzung muß man zunächst geltend machen, daß in den Listen der Gaue bei Elkab wohl das oder , nicht aber etwa das Myrrhental erscheint, was unter Sethes Voraussetzung unerklärlich wäre. Auch scheinen viele Stellen dafür zu sprechen, daß das Myrrhental nur eine poetische Bezeichnung des Myrrhenlandes selbst ist. Es erscheinen Düm., Temp.-Inschr. I, 74 zu 70 die neben den ; ib. 71 wird die *ìbr*-Salbe des Myrrhentales aufgeführt.

Rochem., Edfu I, 419, 7 ist Hathor ‚die Herrin des Gotteslandes, die Gaben aus dem Myrrhental nimmt'. Re und seine Tochter freuen sich ‚unter den Bäumen des Myrrhentales' (Düm., Geogr. Inschr. II, 81). So hat wohl dieses Wadi der Myrrhenbäume mit dem Wadi bei Elkab nichts zu schaffen.

Zu So. 34 sei außerdem bemerkt, daß es noch eine Anzahl anderer Ortsbezeichnungen *ìn.t* — *rʾìn.t* gibt; so eine zwischen *ʿgn.t* und Hermonthis, eine andere bei Speos Artemidos mit Pacht als Göttin. Vgl. Brugsch, Dict. géogr., S. 46 ff.; 708; zu Sechmet, der Herrin von *tp-ìnt*, S. 933, M. D. I, 25. Die Oase Nr. 6 als Piehl, Inscr. II, 116.

γ) Kns.t.

Es sei vorweggenommen, daß *Kns.t* in der Legende vollkommen parallel den anderen Namen gebraucht wird, die den Herkunftsort der Göttin bezeichnen. Sie wird aus *Kns.t* oder aus *Bwgm* gebracht, sie kommt aus *Kns.t* oder aus *St*, und zwar sowohl in den nubischen Tempeln als auch in Komombo,[3] ebenso erscheinen die Fürsten von *Kns.t* neben den Bewohnern von *St* und Punt usw., so daß der Schluß zwingend ist, daß man in der damaligen Zeit *Kns.t* sich in verwandter Lage wie die anderen genannten Orte, dachte.

Ich glaube aber, daß diese Lokalisierung wesentlich schon in der ältesten Zeit so gewesen ist.

Die meisten der Pyramidenstellen verbinden *Kns.t* mit dem Osten, dagegen ist nicht eine aufzuweisen, die einen Zusammenhang mit dem Süden fordere. Da die Entscheidung auch für andere Fragen von Wichtigkeit ist, seien die einzelnen Beispiele hier durchgegangen:

a) Der wichtigste Beleg ist in 1541 a—b enthalten, die ich J. 24 anführte: ‚Du durchfährst den „See *nḫʾ*," durchziehst den See von *Kns.t* und fällst

[1] Ich habe schon J. 25 darauf hingewiesen, daß gerade die Neger- und Wüstenländer ebenfalls als die ‚fernen' bezeichnet werden, genau so wie die Göttin die ‚Ferne' heißt.

[2] Sethe macht mich darauf aufmerksam, daß in der Völkerliste Ramses III. zu Medinet Habu statt des Namens , d. i. *bʾḫw*, das Ostgebirge, hinter ein stehe, das freilich von Schiaparelli (Rendicont. R. Acad. dei Lincei, ser. V, vol. 1, p. 56) in verbessert werde. Tatsächlich ist ja auch ein Verb *bg, bk* mit als Determinativ zu belegen, während *Bgm* nie mit geschrieben wird. Aber sollte selbst eine Verwechslung vorliegen, die die Ansetzung von *Bwgm* in ähnlicher Lage wie *bʾḫw* zur Voraussetzung hätte, so müßte das meiner Darstellung durchaus nicht widersprechen. *Bʾḫw* ist der allgemeine Name für das Ostgebirge, das einen großen Komplex in der Wüste bezeichnet. *Bwgm* selbst aber liegt in eben dieser östlichen Wüste, wenn es auch mehr im Süden erscheint. Man bedenke ferner, daß der Wüstenweg von Elkab aus, zu allen südöstlichen Ländern, auch Punt und Gottesland, führend gedacht wird. Auch kann das Gebiet von *Bwgm* vor allem früher sich noch weiter nach Norden ausgedehnt haben, ähnlich *Tʾ-stj*. — Griffith hat unter den Namen, die in den nubischen Inschriften erscheinen, einen Bekemete = der von *Bkm* gefunden, was zu der Ansetzung von *Bwgm* in der nubischen Wüste trefflich paßte.

[3] Besonders hier ist absolut kein Unterschied zu gewahren; man vgl. *ìj-m-Kns.t* I, 94; I, 189; I, 199; *ìnj m Bwgm* I, 122; II, 294; II, 303; II, 309; *ìj m Bwgm* I, 140; I, 46; II, 67; II, 138.

nieder auf der östlichen Seite des Himmels.'[1] Darnach allein schon dürfte man nicht zögern, *Kns.t* im Osten anzusetzen, der Parallelismus legt es nahe. Zur Sicherheit wird es durch den Nachweis, daß der ‚See *nḫʾ*', der auch sonst in der Parallele von *Kns.t* erscheint, ebenfalls im Osten liegen muß; so steht 600 a—b: ‚Er [Gott *Mʾʾ-ḥʾ-f* 599] fährt N. hinüber zu jener Seite des Sees *nḫʾ*, zur östlichen Seite des Himmels'; ebenso 599, vgl. 383 ff.

b) Pyr. 1206ᵃ ff. nennt die ‚diese vier Jünglinge, die auf der Ostseite des Himmels stehen' usw. 1207, werden dann vier Götter genannt als Kinder des Himmels, ... die zufrieden sind und [wenn] die Bewohnerin von *Kns.t* sehen, die das Unwetter vertreiben[2] wegen des Friedens'. Wahrscheinlich sind die vier Götter eben jene vier *ḏʾmw*; auf jeden Fall handelt es sich um die Fahrt auf den *sḫnw* des Himmels zu dem Horizont, zu Re im Osten [1206ᵃ zu f], wo ihn die Viergottheit empfangen soll [1208]. Dieselbe Situation haben wir ja auch 1102 ff., wo der See *nḫʾ* (s. oben) mit Wasser gefüllt erscheint, und die *sḫnw* Horus zu Re und Re zu Horus, dem Horizontischen, fahren: ‚er überweist N. seinem Vater, dem Mond — der Verwandte des N. ist der Morgenstern — er überweist N. diesen vier Jauchzenden, die auf der Ostseite des Himmels sitzen'.

Eine zweite Parallele bietet 1704 ff.: ‚Der See *nḫʾ* grünt, ... er fährt hinüber ... zu dem Ort, da die Götter geboren werden'; am Schlusse ist wieder die Rede von ‚diesen vier der Stätte des Horus, ... die hervorkommen aus der Ostseite des Himmels'.

Vergleiche ferner 337 ff., 342 ff., 351 ff., 358 ff.; 2170 c zu 2172 c usw. So muß ich auch 1207 nach der gleichen Situation deuten und die vier, die die Bewohnerin von *Kns.t* schauen, in den Osten versetzen, ebenso wie nach allen Beispielen die Lage des Sees *nḫʾ* die gleiche sein muß.[3] Die vier Götter im Osten des 1207 sind übrigens sicher dieselben, die auch 1141 erscheinen: ‚diese vier Götter, die auf dem *Kns.t*-ischen See sind'.

c) Die Verbindung von *Kns.t* mit dem ebenfalls im Osten gedachten Binsenfeld geben 1244: ‚Du steigst hinab zum See von *Kns.t* und wirst gereinigt im Binsenfeld' zu ‚er wird gereinigt im Binsenfeld, er steigt hinab zum Feld von *Kns.t*'.

d) Zu dieser Lage paßt dann vortrefflich, daß an manchen Stellen Beziehungen zu dem Kampf der Sonne mit Gewölk und Finsternis erscheinen. Sei es, daß Re als Stier-Sieger von *Kns.t* auftritt, oder es Pyr. 1207 c/d heißt: ‚die das Unwetter vertreiben wegen des Friedens' (So. 17). Nun aber erscheint der Osten nicht nur als der Ort, an dem sich die ewig wiederkehrenden Kämpfe zwischen Licht und Finsternis abspielen sollen, weil hier Re jeden Morgen nach dem Dunkel der Nacht strahlend am Himmel emporsteigt, hier soll er auch Wolken und Unwetter besiegen: Düm., Hist. II, 57: ‚Der Himmel erglänzt, die Wolken sind verschwunden (o. ä.), der ‚Thron des Re' ist frei von Gewölk, wenn der Ba des Re aufgeht'; vgl. Rochem., Edfu I, 573; 284; 551 usw. Mythe d'Horus, Taf. I: ‚Wie der Donner im Osten des Himmels'. O. II, 138: ‚Schu ist darin in seiner Gestalt des Haroëris; er ist der große Gott, der die Feinde im Osten unterwirft.' In den Glossen zu Abschnitt 22 des Spruches 17 des Tb. (Grapow, Rel. Urk. I) wird erzählt, daß die Feinde des Re in den Osten des Himmels eindrangen und ein großer Kampf auf der ganzen Welt entstand. Das ist eben der Kampf gegen Nacht und Unwetter, aus dem Re im Osten stets triumphierend hervorgeht. Dagegen erscheint der Süden nie als der Kampfplatz zwischen Licht und Finsternis, wie das ja auch an sich verständlich ist. Über das Auge des Horus im Osten siehe unten unter V.

2. In derselben Auffassung sehen wir dann *Kns.t* in späterer Zeit. Im Neuen Reich erscheint

[1] Folgt: ‚Du läßt dich nieder in der *ìhr.t* des Horizontes', ... sie [die Götter] geben dir Preis, sie kommen zu dir als sich Neigende, wie sie Re Preis geben und zu ihm kommen als sich Neigende.' Das paßt doch alles nur zu dem Horizont des Sonnengottes im Osten. Das ‚sich Niederlassen' im Osten siehe auch unter Pyr. 1104. [2] So sicher gegen So. 17; zum Wechsel in der Endung des Partizips vgl. Pyr. 1104/1105. [3] Vgl. vor allem auch 340 d, 341 a—b.

es unter den eroberten Landschaften der südöstlichen Wüste, gerade neben den Ländern, die auch in der Spätzeit mit ihm zusammen genannt werden: Punt, *Wtn* usw. Das wäre unerklärlich, wenn nicht auch die alte Auffassung damit übereinstimmte. Ich glaube nicht, daß sich aus der speziellen Bezeichnung des Kataraktengebietes, denn nur das käme hier in Betracht, eine solche für das östliche Gebirge herausentwickeln könnte.

3. Stellen für die Lage von *Kns.t* in der Auffassung der griechisch-römischen Epoche sind J. genügend angegeben worden. *Kns.t* erscheint wie *Bwgm* als die Heimat der Löwengöttin, die Herrscherin der Wüste, der Löwe von *Wtn* ist der Herr von *Kns.t* und bringt die Gaben des Gotteslandes; dem Min, dem Beherrscher der östlichen Wüste, werden die Großen von *Kns.t* zum Wettklettern neben den Negern und Trogodyten gebracht; die Götter Nubiens Ibrim, *Mḥt*, Pnubs usw. erscheinen (Phot. 1575) als ‚Herren der Kraft, Herrscher von *Kns.t*, groß an Macht in *T3-w3w3*, Könige in *Ḫnt-ḥn-nfr*'; die Göttin kommt nach *ỉr.t-Rˁ* aus *St* oder aus *Kns.t*.[1]

Die einzige Stelle, die überhaupt dagegen angeführt werden könnte, ist die der Hungersnotstele, J. 26, wo es heißt: ‚Sein (des Nils) Wasser ist wild an seiner Südseite, eine Schoine lang, eine Mauer ist zwischen den *Kns.tj-w*.' Doch ist der Widerspruch nur ein scheinbarer. Halten wir fest, daß *Kns.t* in der Spätzeit mit *St* ganz gleichwertig gebraucht wird, so können wir schließen, daß auch die Denominative dieselbe Bedeutung haben. Nun sind die *Stj-w* uns deutlich als die nubischen Trogodyten (*ˀIwntj-w* = *Stj-w*) geschildert (oben S. 72), und zwar werden dort gerade auch die *Stj-w* erwähnt, die neben den Dodekaschoinos wohnen, womit meine J. 27 geäußerten Bedenken entfallen. So stimmt es auf das Beste, wenn an dieser Stelle das parallele Denominativ, die *Kns.tj-w*, erscheinen; sie sind die Nomaden der östlichen Wüste, ähnlich den heutigen Bischarin. Es sollte aber auch schon aus inneren Gründen hervorgehen, daß hier nicht einfach Bewohner des Kataraktengebietes gemeint sein können. Die Mauer zieht sich ja gar nicht durch dies Gebiet, sondern geht mitten durch die östliche Wüste. Wer ihr einmal gefolgt ist, versteht, wie es in der Inschrift heißt, daß sie mitten durch Beduinengebiet führe.

Für die Lage von *Kns.t* innerhalb der Wüste spricht auch Düm., Hist. Inschr. II, 35 b, wo der Löwe ‚stark an Kraft in *Kns.t*, mit mächtigen Pranken im Gebirge' ( ) heißt.

Vielleicht läßt sich auch noch erkennen, was mit dem See von *Kns.t* gemeint ist, der in den Pyramidentexten erscheint. Sethe sieht in ihm, da er *Kns.t* für Nubien (von Aswan an) hält, folgerichtig die Stromschnellen des ersten Kataraktes. Doch mit der Erkenntnis, daß *Kns.t* in der östlichen Wüste zu suchen ist, kann man nicht mehr daran festhalten, zumal gerade der See von *Kns.t* parallel dem Osten des Himmels gebraucht wird. *Mr-knstj* ist darum vielleicht der poetische Ausdruck für den See, der im Osten an das Wüstengebiet grenzt, das Rote Meer. Tatsächlich wird ja das *w3d-wr* oft in Verbindung mit dem Trogodyten genannt. In Brugsch, Oase, erscheint ein ‚Land der nubischen Trogodyten am roten Meer'. Horus von Edfu ist Düm., T. I. I, 55 ‚der Herr des Gotteslandes, der Herrscher von Punt, der das Wadi durchzieht, der *Bwgm* betritt, der im *w3d-wr* umherzieht'; s. oben, S. 77.

Ergebnis.

Es hat sich gezeigt, daß in der Spätzeit die Landschaften, die mit der Legende in Verbindung gebracht werden, damals von allen in Betracht kommenden Tempeln in einheitlicher Auffassung in bestimmter geographischer Lage gedacht wurden, wenn auch eine ganz genaue Umgrenzung uns nicht möglich ist, vielleicht auch damals nicht gegeben werden konnte. Die Vorstellungen über die in Frage kommenden Landschaften zeigen sich nicht nur da, wo sie zu der Legende in Beziehung gesetzt werden, sondern liegen ebenso in irgendwelchen anderen Texten vor.

Dabei begegnen wir keiner Auffassung, die an sich als vollkommen irrig bezeichnet werden könnte, oder als eigens zurechtgemacht erschiene, im Gegenteil, sowohl bei *Kns.t* wie bei *St* zeigt uns die frühere Tradition dieselbe Lokalisierung der Landschaften. Als eine allen diesen Orten gemeinsame Lage kann die südöstliche Wüste bezeichnet werden und damit war die Vorbedingung für die Vertauschung der einzelnen Bezeichnungen gegeben.

[1] Ombos I, 84 erscheint der Vertreter von mit den ‚Kostbarkeiten insgesamt, die in *Kns.t* entstanden, allen Dingen, die aus dem Trogodytenland kommen'.

Wenn wir nun, wie oben nachgewiesen wurde, annehmen dürfen, daß die Sage noch in später Zeit Umarbeitungen und Wandlungen erfahren hat, so ergibt sich ein wichtiger Hinweis für die Beurteilung des Gebrauchs der einzelnen Namen innerhalb der Texte. Es fragt sich zum Beispiel, ob man aus dem häufigeren Vorkommen bestimmter Ortsnamen in einzelnen Redewendungen Schlüsse ziehen darf oder nicht, oder ob ich in jedem einzelnen Falle sicher sein darf, daß hier der authentische Name überliefert wurde, oder die Möglichkeit einer Umänderung in Betracht zu ziehen ist. Es scheint nun, daß in den seltensten Fällen sich irgend gesicherte Schlußfolgerungen ergeben. Wenn z. B. einerseits *Bwgm*, *Kns.t* und *St* für die Priester der Spätzeit ungefähr dasselbe bedeutete und andererseits Änderungen in den Bezeichnungen innerhalb der Legende sicher nachgewiesen sind, so kann ich nur in ganz besonderen Fällen sagen, ob beispielsweise in einer Redewendung *Bwgm* stand, oder ob der Name nicht für das Äquivalent *Kns.t* u. a. eingetreten ist. So sehen wir in der Tat einem *ỉj-m-Kns.t*, an anderen Stellen ein *ỉj-m-Bwgm* gegenüberstehen. Komombo, J. 57 zu 62; eklatant O. I, 94 : 63; vgl. S. 78, Anm. 3.

Es scheint ferner, daß sich einzelne Wendungen herausgebildet haben, in denen man einen Namen lieber gebrauchte als einen andern. So heißt der Onuris als Schu und Thot von Pnubs in den Tempeln Philäs und Nubiens gerne ‚der das Auge des Re aus *Kns.t* brachte'; aber ich glaube, daß dem kein allzugroßer Wert beizumessen ist, es handelt sich um einen stereotypen Titel, der ohne andere Gründe durch die Zahl der Wiederholung allein nicht entscheidend sein darf. Und tatsächlich erscheint das Holen der Göttin außer bei diesem Titel in gleicher Weise, wenn auch etwas seltener belegt, von *Bwgm* gesagt. So bringt Schu seine Schwester aus *Bwgm* (J. 45), Thot ist der *Wpwtj*-Affe,[1] der die Große aus *Bwgm* bringt (J. 66). Ombos I, 122 bringt Chons die ‚Große, die fern war, aus *Bwgm*';[2] die Göttin, die parallel dem *ỉnj-m* als *ỉj.t-m* auftritt, erhält in gleicher Abwechslung *Bwgm*, *Kns.t* und *St* zur Heimat, Onuris zieht nach *Bwgm*, um die Schwester zu holen usw.

Es stellen sich somit der textkritischen Verwertung der einzelnen Aussagen große Hindernisse entgegen und nur in seltenen Fällen wird man in einigen Wendungen altes unverfälschtes Gut wiedererkennen dürfen.

Es ist bei der Entwicklung der Legende wohl möglich, daß auch hin und wieder der Name eines Landes gerne einer Göttin zuliebe gebraucht wurde, wenn die Göttin ohnehin dort auch sonst beheimatet erscheint, meinetwegen *Bwgm* bei Hathor, weil sie auch als Falkin dort wohnen soll; aber einmal ist die Diktion bei der Tefnut in bezug auf *Bwgm* dieselbe, ja eigentlich noch gewöhnlicher, und dann ergäbe sich daraus bloß eine Art Akkommodation, die keineswegs die Aussonderung eines besonderen Zuges oder einer neuen Quelle der Legende erforderte. Ähnlich liegt es bei dem ‚Bringen des Sonnenauges aus *Kns.t*'. Hier mag *Kns.t* vielleicht darum auftreten, weil dort Re als Sieger von *Kns.t* gilt; andererseits aber ist es gerade immer die Löwin, die der, ‚welcher das Sonnenauge aus *Kns.t* brachte',[3] von dort herholt, und gerade hier wird das *ỉn.t* verwendet, das auf die Onurislegende hinweist, so daß auch hier eine saubere Quellenscheidung durchaus verfehlt wäre, da eine spätere Anlehnung zur Erklärung genügt.

[1] So ist zu übersetzen, nicht ‚der gute Bote'. Dieser *Wpwtj*-Affe tritt dann auch im *Ḥt-sbk.t* von Edfu auf; s. unten V C c 3.

[2] ; weitere Belegstellen S. 78, Anm. 3.

[3] Es macht den Eindruck, als sei *Kns.t* ein gewählterer Name, durch seine Bedeutung in den ältesten Texten geheiligt.

III. Die verschiedenen Erscheinungsformen der Onurislegende.

A. Die *Wpś*.

a) Der Name der Göttin und seine Verbreitung.

Die Frage nach dem Wesen der *Wpś* und ihrer Bedeutung für die Legende sei hier an erster Stelle behandelt, weil nicht zuletzt ihr Auftreten in der Sage für Sethe Anlaß zu seiner gegenteiligen Auffassung derselben geworden ist. Nach der So. 13 ausgesprochenen Vermutung habe trotz der häufigen Schreibung mit dem Determinativ der Flamme nicht etwa die Bedeutung ‚Brennende, Flammende', sondern ‚die auf dem Scheitel befindliche *wpś, wp.t-ś*'. Bei der Flamme als Determinativ sei etwa an *wpś* ‚leuchten' gedacht, während es kein Verbum *wpś* ‚brennen' geben solle (So. 14, Anm. 1).

Nun erscheint aber *wpś* ‚leuchten' nie mit dem Determinativ und außerdem ist ein Verb *wpś* ‚brennen' in der Spätzeit sicher wiederholt zu belegen, z. B. Pap. Mag. Harris V, 7:

‚Wenn dein Flammenhauch den Bösen verbrennt.'

Ebenso in einer Variante Brugsch, Oase 25, 11 und Rochem., Edfu I, 69 von Horus, Brandopfer gebracht werden. Vgl. Sethe, Theben, Z. 110.

Ferner Rochem. l. c. II, 15: ‚Sechmet, die den Bösen verbrannt hat.' Ähnlich Philä, Phot. 329: ‚Sechmet-*Wpś* , die den Bösen mit ihrer Flamme verbrennt.' Ebenso Phot. 15. Das Wortspiel *Wpś* mit *wpś* ‚verbrennen' liegt vor in Rochem. I, 490: ‚Es verbrennt die *Wpś* deine Widersacher.'

Es könnten ferner die So. 14 angeführten Schreibungen des Apophisbuches auf einem Verkennen beruhen; dem Schreiber war *wpś* ‚brennen' nicht geläufig und er ersetzte es durch u. ä., wie er ja auch die Göttin selbst meist mit , in 4, 5 aber mit schreibt;[1] eigentlich verlangt dort der Zusammenhang geradezu ein Verb des Brennens. Aber wie dem auch sei, für die Tempel ist *wpś* als ‚brennen' außer Zweifel genügend belegt; ebenso die Vorstellung, daß die *Wpś* eine Feuergöttin sei.

Trotzdem halte ich es nicht für ganz ausgemacht, daß die *Wpś* ihren Namen von diesem Verbum des Brennens erhalten hat, weil das Determinativ der Flamme doch in vielen Beispielen nicht geschrieben wird,[2] andererseits läßt die Tatsache des Gebrauchs von *wpś* = ‚brennen' an der Erklärung Sethes berechtigten Zweifel entstehen.

Für die uns beschäftigende Frage ist die Etymologie des Namens übrigens nicht von wesentlicher Bedeutung, da man sich auf alle Fälle die *Wpś* hauptsächlich als feuerspeiende Schlange dachte. Was die Verbreitung des Namens angeht, so ist er nicht nur auf Philä, die nubischen Tempel und Ombos beschränkt; oben wurde schon ein Beispiel aus Edfu zitiert (Rochem., Edfu I, 490). Unter den Schutzgöttern des jungen Horus erscheint eine ebendort im sogenannten Geburtshaus (S. 175). Eine Stelle in Dendera, Mar. Dend. II, 27 ist von doppeltem Wert; dort wird Hathor der Göttin von angeglichen:

‚Du bist die „Große" des Re, die aus ihm hervorgegangen ist,
die *Wpś*, die *Špś.t*, die er erzeugt hat.'

Das beweist, daß die Gestalt sowohl in Dendera als auch in Xois bekannt war. Für die ägyptische Theologie überhaupt bezeugen außerdem die Stellen aus dem Apophisbuch das Vertrautsein mit der Erscheinung der *Wpś*.

[1] Das spricht doch ganz dafür, daß er in Unkenntnis der richtigen Schreibung so inkonsequent vorging; vgl. auch O. I, 124 das Wortspiel *Wpś* (Göttin) — *wbd* ‚brennen'.

[2] Vgl. auch das Wortspiel bei *Tꜣ-śn.t-nfr.t* — Tefnut: ‚sie nahm Platz an seiner Stirn, die *Wpś*? an seinem Scheitel (*wpt*)'; s. dagegen Rochem. I, 490 (oben).

b) *Wpś* und die ihr gleichgesetzten Gottheiten.

1. *Wpś* und Tefnut.

Für das Verständnis der Rolle, die *Wpś* — *Wpś.t* in der Legende spielt, ist eine Tatsache von entscheidender Bedeutung, die ich schon J. 36 kurz angedeutet habe und die nun in ihrer Tragweite dargetan werden soll. Die Göttin in Menschengestalt mit dem Uräus auf dem Kopfe wird in der ersten Zeit auf Philä überhaupt nicht als eine von Tefnut verschiedene Gottheit aufgefaßt, sie ist Tefnut selbst und wird auch Tefnut genannt.

Unter den Darstellungen aus der ältesten Periode, Ptolem. II, Philadelphus I erscheint die Göttin der genannten Gestalt fünfmal:

α) Phot. 1019. Allerheiligstes des Isistempels. Dort tritt sie als Schutzgöttin der Isis auf, der das gereicht *wtt* wird. Die Beischrift lautet:

sic

‚Tefnut, die Tochter des Re, die in Bigge wohnt'.

Bemerkenswert ist, daß in einer Paralleldarstellung die Göttin mit Löwinnenkopf und der Sonne mit Uräus auftritt (Phot. 1021) und dabei denselben Titel ‚Tochter des Re auf Bigge wohnend' führt.

β) Phot. 1076. Raum F (Plan im Bädeker) werden Isis Myrrhen gereicht; hinter ihr steht eine Göttin, genau wie in 1019 in Menschengestalt mit Uräusschlange, und auch hier lautet ihr Titel:

‚Tefnut, die Tochter des Re, die auf dem Abaton wohnt.'

γ) Die gleiche Erscheinung der Göttin finden wir in Raum E wieder; sie faßt Ptolem. II bei der Hand und reicht ihm das Zeichen an die Nase. Sie heißt (Phot. 1351):

sic

‚Tefnut, die Tochter des Re, die auf dem Abaton wohnt.'

Auf der gegenüberliegenden Seite erscheint in der gleichen Funktion die Sechmet.

Dieselbe Göttin erscheint nun in Kammer IV, Phot. 1043, wo ihr Schminke dargereicht wird als , ‚*Wpś*, die Herrin der Flamme auf Bigge', und vielleicht[1] mit denselben Titeln Phot. 163, Philadelphostor, wo ihr und der Sechmet[2] die Sistren gespielt werden.

So wird man also anfänglich diese Erscheinung der Göttin einfachhin als eine Form der Tefnut aufgefaßt haben, genau so wie Tefnut als Löwin, als Frau mit Löwinnenkopf oder auch einfach als Schlange dargestellt werden konnte. Wohl erst später beginnt man diese Erscheinungsform mit einem besonderen Namen zu belegen, der im übrigen trefflich zu derselben, mag ich ihn nun als die ‚auf dem Haupte Befindliche' oder als ‚Brennende' deuten. Wir haben hier ein Schulbeispiel für die Wandlung einer Bezeichnung im Kult während der Spätzeit: Zunächst ist die Göttin bloß Tefnut, dann tritt daneben der Name *Wpś* auf, der vorläufig neben dem der Tefnut erscheint, während von Ptol. II ab letztere Bezeichnung ganz verschwindet. Doch wird zunächst noch betont, daß die *Wpś* genannte Göttin eigentlich nur eine andere Erscheinung der Tefnut sei. So Phot. 271:

[1] Die Inschrift ist fast ganz zerstört, doch scheint das, was noch zu sehen ist besser zu *Wpś* als Tefnut zu passen.

[2] Vgl. wie bei Phot. 1351 [oben] Tefnut und parallel Sechmet erscheinen.

‚*Wpś*, die Herrin der Flamme auf Bigge, Tefnut am Sitz der Trunkenheit.‘

Phot. 894:

‚*Wpś*, Herrin der Flamme,[1] Tefnut, die auf dem Abaton wohnt.‘

und umgekehrt, Phot. 923:

‚Tefnut, Tochter des Re, die auf dem Abaton wohnt, *Wpś*, Herrin der Flamme.‘[1]

Dazu paßt es ferner, wenn Phot. 273: ‚Tefnut, der Tochter des Re, die auf dem Abaton wohnt‘, ein Halsband geopfert wird, der Name der Göttin in der Randzeile aber lautet: ‚*Wpś*, Herrin der Flamme auf Bigge.‘ Es erscheinen dann sowohl Tefnut wie *Wpś* als die Göttin, die von Flammen umgeben (*nbj.t m pḫr-ś*) in Bigge wohnen, Phot. 465 heißt die *Wpś* als Toëris ‚die dem Schu Heil verleiht‘. Diese enge Verbindung mit *Wpś* finden wir bei keiner andern Göttin, die für die Legende in Betracht kommen könnte, weder bei Hathor noch bei Mut, von Sechmet und Satis ganz zu schweigen (s. unten), und das kann seinen Grund nur darin haben, daß eine Differenzierung der beiden Erscheinungsformen der Göttin vorliegt, ohne daß die ursprüngliche Identität in der Auffassung verwischt worden wäre.[2]

So nur erklärt sich, daß auch in Komombo die *Wpś* als Schwester der Schu erscheint, J. 59: ‚Schu . . . das Flammenhaus seiner Schwester *Wpś*‘ und J. 62: ‚Tefnut . . . die große *Wpś* bei ihrem Bruder‘; ebenso I, 181.[3] Die völlige Gleichheit von *Wpś*-Tefnut ist ferner die Lösung der So. 15 vorgebrachten Schwierigkeit: bei Sethes Annahme der *Wpś* als ursprünglicher Form der Uräusschlange in Philä mußte daran Anstoß genommen werden, daß als Begleiter der *Wpś* immer Schu auftrete, jetzt sehen wir, daß das sogar gefordert werden muß.

Wie haben wir uns nun diese doppelte Darstellung der Tefnut zu erklären? Sie geht von einer Vorstellung aus, die schon in den älteren Epochen geherrscht haben muß, daß nämlich Tefnut, die löwengestaltige Tochter des Re, zugleich auch das Auge des Re sei, die Feuergöttin, sei es, daß sie dabei als Sonnenscheibe oder als Uräus gedacht wurde (vgl. So. 20). Dieser Zusammenhang geht klar aus den verschiedenen Darstellungsweisen hervor, die wir für Tefnut antreffen. So erscheint sie als wirkliche Löwin, wie in Dakke auf der Rückwand der Kammer der Legende (J. 54), aber auf ihrem Haupt trägt sie die Sonne mit dem Uräus; dann wird sie, und das ist die häufigste Darstellungsart, als Frau mit Löwinnenkopf gezeichnet, aber auch hier hat sie als Kopfschmuck die Sonne mit der Schlange, so Phot. 273, 923, 1335 usw.; in anderen Fällen trägt sie bei sonst gleicher Erscheinung statt der Sonne mit dem Uräus die sich aufrichtende Feuerschlange allein als Diadem, z. B. Phot. 271, 1153.[4] Von Wichtigkeit ist ferner die Wahrnehmung, daß bei der Schreibung des Namens der Tefnut in Philä zu allen Zeiten, Ptol. II nicht ausgenommen, als Determinativ erscheint. Zwar kann dies Determinativ in der Spätzeit auch bei anderen Gottheiten verwendet werden und gilt als Schreibung für Göttin überhaupt, aber bei Tefnut erscheint es auch da, wo es die Parallelinschriften bei anderen Göttinnen ganz vermeiden. Vgl. so 1297, 1275, 1335, 1021, 1019, 1076, 1357, 1340, wo daneben Isis, Nephthys, Sechmet usw. anders determiniert sind.

Es kann darnach nicht bezweifelt werden, daß man sich in Philä schon früh Tefnut auch als Schlange vorstellte.[5] Sollte nun Tefnut, die Uräusschlange, wieder als Frau, menschlich, erscheinen, so konnte man einen doppelten Weg

[1] *nb.t*, *nbj* als ursprüngliche Bezeichnung des unterägyptischen Diadems s. S. 59, Anm. 1.

[2] Vgl. auch wie die *Wpś* genannte Göttin von Xois daneben als ‚Pantherkatze‘ erscheint.

[3] Weitere Beispiele u. a. I, 146: ‚Der König ist erzeugt von Schu, und von der großen *Wpś* geboren.‘ II, 218: ‚Komombo ist der Thron der großen *Wpś*.‘

[4] In Dendera dagegen ist das die regelmäßige Darstellung der Bast, die dort als grausame Feuergöttin erscheint.

[5] Es sei bemerkt, daß das Hervortreten der Schlangengestalt sich auch sonst in der Spätzeit bemerkbar macht; so wird die *Wr.thkȝw*, die ursprünglich eine Uräusschlange ist, im N. R. fast immer löwengestaltig gedacht, in den Texten der Spätzeit erscheint sie beinahe ausnahmslos als Schlange.

wählen: entweder gab man einem Frauenleib den Oberteil einer Schlange als Kopf, wie es bei den Urgöttinnen und den *Rnnwtt* in Dendera und Edfu geschah,[1] oder man stellte eine Frau dar, die als Diadem einen Uräus trägt, und letzteren Weg hat man eben in Philä gewählt. Was von entscheidender Bedeutung ist, man hat diese Darstellungsweise nicht nur da bevorzugt, wo es sich darum handelte, die Tefnut als Schlangengöttin zu zeichnen, sondern auch bei anderen Göttinnen. So sehen wir Phot. 216 und 1002, 1008 die Erntegöttinnen *Rnnwtt* genau in der Gestalt der *Wpś*, äußerlich gar nicht von ihr zu unterscheiden.

Die *Wpś* stellt sich somit als eine aus der Auffassung der Tefnut folgerichtig entwickelte Erscheinung als Frau und Uräus dar.

Es ist nicht ohne Interesse zu bemerken, daß wir einen ganz parallelen Vorgang bei der Darstellung der Hathor verfolgen können, die ja auch in späterer Auffassung als Tochter und Auge des Re gilt. Hathor war ursprünglich eine Kuh; ihre Verbindung mit dem Sonnengott, dessen Mutter sie einst war (So. 28 ff.), wird dadurch dargestellt, daß man ihr die Sonnenscheibe zwischen die Hörner setzte. Diese Darstellungsweise ist auch noch in den Texten der griechisch-römischen Epoche bekannt, vor allem da, wo die Göttin nicht unter ihrem Namen Hathor, sondern als *ʾIh.t* usw. auftritt. Dann erscheint Hathor als Frau mit Kuhkopf, mit Sonne und *świj*-Diadem zwischen den Hörnern, wie Philä, Phot. 1030, ganz menschlich erscheint sie dann als Frau mit dem Diadem.[2] Hathor galt als Auge des Re auch als Uräusschlange, darum erscheint sie einmal als , indem man der Schlange ihr Diadem aufsetzte, und dieses Bild ist direkt zu einem Wortzeichen für Hathor geworden, dann aber wird sie auch als Schlange mit Kuhkopf gedacht, und heißt ‚Herrin von Dendera‘.[3] Als schlangengestaltiges Auge des Re erscheint sie in Dendera nun nicht mehr vermenschlicht, während man eben in Philä und Nubien auch diesen weiteren Schritt getan hat.

Das wird so recht klar aus einigen Darstellungen der *Wpś*, bei denen die Göttin statt der einfachen Schlange die auf dem Kopfe trägt.[4] So in Debôd, wo die Göttin hinter dem Sonnengott Horus sitzt, also die Rolle seiner Begleiterin übernommen hat, in der wir sonst Hathor sehen. Ich glaube, wir müssen die Darstellung folgendermaßen erklären: Hathor gilt in der späteren Zeit sowohl wie Tefnut als Auge und zugleich Tochter des Sonnengottes. Wie nun Tefnut als Auge des Re in der *Wpś*-Gestalt erscheint, so konnte dieselbe Form auch auf Hathor übertragen werden, nur hat man vielleicht in diesem Falle der Schlange noch das Hathordiadem beigegeben. Möglich ist aber auch, daß man überhaupt in der *Wpś* mit dem nur eine Variante der gewöhnlichen *Wpś* zu erblicken hat, die darauf zurückzuführen ist, daß eben dasselbe wie bedeutet, besonders da die Identifikation der Hathor mit der Tefnut uns allenthalben begegnet. Dazu würde stimmen, daß die *Wpś* mit dem Diadem auch Phot. 1939 in Dakke auftritt (s. u.); in dem Falle der Phot. 1957 Dakke, wo die Titel der Tefnut lauten, wird man darum vielleicht eher: ‚große *Wpś*‘ zu übersetzen haben als ‚große Hathor‘.

Von größerer Bedeutung für die Auffassung der *Wpś* sind zwei Darstellungen aus Philä, in denen die Göttin statt des gewöhnlichen Uräus ein auf dem Kopf trägt, also ein Gemisch von Schlangenleib, Löwinnenkopf und Hathordiadem: Phot. 381, wo die Göttin als Begleiterin und Schützerin des Pharao von Bigge auftritt, und Phot. 415, wo sie als Genossin des Min erscheint (s. unten unter 2). Es ist diese Form so recht der Ausdruck für den Gedanken, daß die Göttin eben Tefnut, Uräusschlange und Hathor zugleich sei, eine Vereinigung, die darin sich gründet, daß sie als Sonnentochter und Sonnenauge gilt und in letzterer Auffassung wiederum als Sonnenscheibe und als Feuerschlange.

Aber in den ältesten Texten ist es erwiesen und in den späteren leuchtet es noch durch, daß man in Philä die *Wpś* zunächst als Erscheinungsform der Tefnut auffaßte und die Angleichung an verwandte Göttinnen sekundär, aber folgerichtig entwickelt ist.

[1] Ebenso in Edfu die Nephthys als feuerspeiende Schlange.

[2] Freilich hat bei Hathor außerdem noch ein anderer Kompromiß zwischen der Kuh- und Menschengestalt stattgefunden, indem man dem Menschengesicht Kuhohren gab.

[3] Siehe Ä. Z., Bd. 43, S. 120.

[4] Es sei bemerkt, daß sich in Philä kein Beispiel dieser Darstellungsart findet.

Mit der Erkenntnis aber, daß in Philä unter der Gestalt der *Wpś* die Tefnut selber erscheint, entfällt auch der Haupteinwand gegen die Einheitlichkeit der Gruppen Tefnut und *Wpś* in der Legende. Man könnte höchstens fragen, ob die von der *Wpś* ausgesagten Dinge sich mehr auf Tefnut als Auge des Re beziehen, während die mit der Tefnut in Verbindung gebrachten ihr als der Tochter des Re zuzuweisen wären. Aber das geht bei der Eigenart der Gleichstellung der beiden Erscheinungsformen durchaus nicht und stimmt auch mit den sicher zu deutenden Tatsachen nicht. Schon der oben erwähnte Umstand, daß als Begleiter der *Wpś* meist Schu auftritt, daß er ihr Bruder und sie seine Schwester genannt wird, verbietet uns eine derartige Scheidung, die im Grunde genommen nichts anderes wäre, als wollte man eine genaue Mythenscheidung bei Hathortexten je nach ihrer Erscheinung [als , usw.] oder Bezeichnung durchführen, da wir auch hier Formen antreffen, die ohne sichtlichen Grund abwechseln.

Um so weniger können wir diese Quellenscheidung durchführen, als, wie wir sehen, eine Entwicklung vorliegt, die allmählich den Namen Tefnut für die *wpś*-gestaltige Göttin aufgibt und dafür den Namen *Wpś* einsetzt und am Schluß ausschließlich verwendet. So könnte in manchen Wendungen, in denen wir nun *Wpś* lesen, früher ebensogut Tefnut gestanden haben.

Es mögen hier noch einige Bemerkungen Platz finden, die sich auf Punkte beziehen, die durch die Gleichung Tefnut-*Wpś* neues Licht erhalten.

Wenn es in den Texten der Legende heißt, Tefnut sei nach Bigge als *Wpś* gekommen (J. 33), so erkennen wir, daß man damit auf ihre ihr eigene Erscheinungsform anspielen will, bei der sie in menschlicher Gestalt mit dem Uräus geschmückt erscheint; und heißt es in den Parallelen ebenso von Hathor, sie sei als *Wpś* nach Bigge gekommen, so bedeutet das mehr als einen bloßen Hinweis auf die auch bei ihr gewöhnliche Auffassung als Auge des Re, sie soll vielmehr in dieser *Wpś*-Form der Tefnut aus Nubien gekommen sein, ähnlich wie es andererseits heißt, Tefnut sei auf Philä als Hathor Herrin von Bigge (J. 35).

Wie So. 14 richtig bemerkt wird, sehen wir die *Wpś* häufig in Verbindung mit dem Land *Kns.t*; durch einen Irrtum aber glaubte Sethe, daß dabei hauptsächlich nur von dem Kommen der Göttin (*ỉj, ỉw, prj*) die Rede sei, das auf die Sage von dem Sonnenauge passe, während *ỉnj*, das auf die Onurislegende deute, selten gebraucht werde und letzterer entlehnt sei. Tatsächlich kommt aber gerade *ỉnj* bei *Kns.t* häufig vor (Phot. 46, 50, 57, 123, 966, 888, 1291, 1340, 1957), und zwar sechsmal bei Schu, zweimal bei Thot von Pnubs-Onuris und einmal übertragen auf Thot (s. unter Nr. 4). Wir hätten damit gerade einen Zug aus der Legende des Onuris für *Kns.t* zu belegen, und wenn andererseits *Wpś* eben als Göttin, die aus *Kns.t* kam, erscheint, so liegt wiederum die Lösung darin, daß sie nichts anderes als Tefnut, d. i. die Löwin selber ist. Natürlich ist der Gedanke, daß die Göttin der Sage *wpś*-gestaltig aus der Wüste komme, der ursprünglichen Fassung fremd, aber es ist ein Zug, der genau so aus dem Wandel in der Auffassung der Göttin resultiert, wie wir andererseits als ihren Partner viel seltener den Krieger oder Jäger treffen, als der er ursprünglich auftrat, als vielmehr ihren Bruder Schu, der für Onuris eintritt, oder gar den Affen, der aus anderen Erwägungen hier Zutritt fand. In beiden Fällen aber haben wir es mit keinem neuen Zweig der Sage zu tun, sondern mit einer neuen Auffassung und Ausdrucksweise desselben Gedankens.[1]

2. *Wpś* und Triphis.

α) In Philä erscheint einigemal als Genossin des Min eine Göttin, die genau die Gestalt der *Wpś* hat: eine Frau mit der Uräusschlange auf dem Haupt. Zunächst heißt sie Phot. 126, wo sie den Arm schützend über den Gott hält:

[1] Eine andere Schwierigkeit, die So. 15 bei der Frage *Wpś-Kns.t* gemacht wird, sei ebenfalls an dieser Stelle erledigt. Sethe bemerkt, daß die Begleiter der Göttin dabei immer aus einem andern Lande kommen, nicht aus *Kns.t*, wie diese selbst. Die Begleitgötter stammen eben nicht daher, sie sind die Götter des nubischen Landes, während *Kns.t*, das in der Wüste liegt, die Heimat der Löwin ist. Das *ỉj-m-Tȝ-stj* kennzeichnet sie nur als nubische Götter, die auch in Ägypten verehrt werden, und diesen Titel behalten sie auch da, wo sie die Löwin aus *Kns.t* führen; wenn es dagegen einmal von Arhensnuphis heißt, er sei vor Tefnut her aus *Kns.t* gekommen (J. 40), so nimmt das natürlich nur auf die einmalige Tat in der Sage Bezug; dieses *Kns.t* mußte er von seiner nubischen Heimat aus zuerst ‚durchziehen' und ‚betreten', um zu der Göttin zu gelangen, mit der er dann gemeinsam nach Ägypten kommt. Vgl. auch, wie schon in den Pyramidentexten *ỉj-m-tȝ-stj* zu belegen ist, nämlich von *Ddwn*, mit dem ja auch Arhensnuphis identifiziert wird. Vgl. Steindorff, Die ägyptischen Gaue usw., S. 21.

. . .

‚*Rpj.t*, die Mutter des Gottes, an der Spitze von Philä . . .
die ihren Sohn beschirmt, als Horus, den siegreichen Stier.'

Die Göttin ist die Triphis von Panopolis, und Min ist hier, wie in Philä häufiger, dem Horus angeglichen.

Auf Phot. 415 opfert der König dem Min das heilige Auge, und hinter dem Gott sehen wir wieder eine Göttin derselben Erscheinung, nur daß an Stelle des einfachen Uräus die oben besprochene Zusammensetzung getreten ist. Dieses Mal heißt sie aber:

‚*Wpś*, Herrin der Flamme, Fürstin auf dem Abaton,
Tochter des Re, Diadem an seiner Stirn,
die die Feinde ihres Vaters auf Bigge niederwirft,
die ihren Flammenhauch gegen die Bösen sendet.'

Man sieht, daß es die *Wpś*-Tefnut ist, Tochter des Re und Feuerschlange zugleich, und nichts in der Titulatur weist auf die Zugehörigkeit zu ihrem Schützling Min hin. Eine Verbindung zwischen beiden Benennungen der Begleiterin des Gottes stellt die Inschrift Phot. 1396, Säule 9 der großen Kolonnade dar. Auf der einen Seite ist hier Min dargestellt und ihm parallel auf der andern eine Göttin in Gestalt der *Wpś*. Die senkrechte Zeile neben der Darstellung nennt sie:

(sic) . . .

‚die in Philä erscheint als schöne *Rpj.t* . . .;
sie ist die . . . Herrin der Freude,
Wpś, Herrin der Flamme, die auf Philä wohnt.'

Auch Phot. 240 erscheint eine *Wpś*-Gestalt hinter Min, doch ist ihre Titulatur zerstört.

β) Es entsteht nun eine doppelte Frage:
1. warum erscheint die Triphis in dieser Gestalt und
2. warum wird sie mit der *Wpś* von Philä verbunden?

1. Die erste Frage ist nach meiner Meinung ziemlich einfach zu lösen: die *Rpj.t* gilt als Auge des Min-Horus[1] und wird ebenso wie das Auge der Sonne als Uräusschlange aufgefaßt. Als Belegstellen führe ich an Rochem., Edfu I, 392, 3:

‚Er bringt dir dieses sein (*sic*) großes Auge an deiner Stirn,
versieh du dein Angesicht damit,
indem du mächtiger bist als alle Götter,
damit du es *ỉp* machest (mache es dir *ỉp*) in diesem seinem Namen *Rpj.t*.'

Ähnlich ib. 394, 7:

. . .

[‚Heil dir, Min,] gedenke meiner . . .,
wie du gedachtest deines eigenen Auges,
mach' es dir *ỉp* in diesem seinem Namen *Rpj.t*.'

Diese Vorstellung ist übrigens uralt und es ist interessant, daß wir demselben zuletzt angeführten Spruch schon im M. R. begegnen. Kairo 20328:

[2] ‚O Min, erinnere dich doch an N. N. usw.'

Weiter sehen wir, daß die *Rpj.t*, wie ich glaube, eben auf diesem Wege direkt zu einem Ausdruck für die Göttin mit der Uräusschlange geworden ist; vor allem in Dendera: Mar. Dend. II, 67 c:

[1] S. oben S. 36 und unten V.

[2] Die Figur sitzt in dem vorhergehenden Zeichen.

‚Die Erste des Re, die schöne *Rpj.t*, der keine gleicht.‘

Vgl. Düm. Kal. J. 114: ‚Uräus in Dendera, große *Mḥ.t* des Triphis-Hauses‘ (Dendera).

Düm. Res. 48: Hathor, Sonnengöttin, ‚die sich mit Re vereint, sein Uräus an seiner Stirn‘; ib. 51: ‚*Rpj.t*, die an seiner Stirn erglänzt.‘

2. Was nun die zweite Frage nach dem Zusammenhang mit der *Wpš* betrifft, so haben wir wieder zu unterscheiden die Gleichartigkeit der Darstellung und die Übereinstimmung in der Benennung. Ward die Triphis auch als feuerspeiende Schlange gedacht, und daran kann kein Zweifel sein, so war für Philä, wenn es sich darum handelte, diese menschlich darzustellen, der gegebene Weg die *Wpš*-Gestalt. Wir brauchten in dieser äußeren Erscheinung nur einen parallelen Gedanken in der Darstellung, keinen direkten Zusammenhang im Wesen der beiden Gottheiten zu erblicken, ähnlich wie auch die Schlangengöttin *Rnwtt* in *Wpš*-Gestalt erscheint.

Für die teilweise Übereinstimmung in der Benennung aber ist eine Verwandtschaft in der Auffassung Vorbedingung, und diese Verwandtschaft existiert in der Tat in hohem Maße, und zwar in doppelter Weise, insofern Triphis einerseits der Löwengöttin, anderseits der Hathor angeglichen wird. Und vielleicht ist es von Bedeutung, daß gerade hier einmal Triphis mit dem Diadem erscheint, das die Vereinigung von Uräusschlange, Löwin und Hathor versinnbildet.

Die Verwandtschaft der Triphis mit Hathor ist von jeher bestanden. Wie Gauthier[1] gezeigt hat, wird die *Rpj.t* gewöhnlich als Frau mit Hathor-Kopfschmuk dargestellt, und ebenso erscheint sie im Hause der *Rpj.t* in Dendera.

In Esneh dagegen scheint die Triphis in ihrer Darstellung mehr die Verwandtschaft mit der Löwin zu bekunden, sie erscheint dort in der Gestalt der löwenköpfigen Göttin, L. D. IV, 23; ein gleiches gilt von Athribis, wo sie ebenfalls löwenköpfig dargestellt wird (So. 37).

Jetzt erst können wir auch die von mir J. 83 zitierten Stellen aus Dendera vollkommen verstehen. Dort (= L. D. IV, 83, 79) heißt die Göttin einmal ‚Hathor, Herrin von Dendera ... schöne *rpj.t*, die mit ihrem Bruder Schu aus *Bwgm* kam‘, und dann wieder ‚Tefnut, die Große, ... die schöne *Rpj.t*, die aus *Bwgm* kam‘.[2] Diese Stellen wollen gar nichts anderes sagen, als was in Philä heißt: Tefnut oder Hathor kamen aus *Kns.t* als *Wpš*. In beiden Fällen erscheint die menschengestaltige Göttin *Rpj.t-Wpš* als Tefnut, sonst könnte ihr ja auch in Dendera nicht als Bruder Schu beigesellt werden, ja ich glaube, daß die Verbindung noch enger ist. Wie wir gesehen haben, gilt die *Rpj.t* in Dendera auch direkt als Uräusgöttin und trotz des überlieferten Determinativs ist es denkbar, daß man sich in den betreffenden Stellen die Göttin, die mit ihrem Bruder Schu aus *Bwgm* kam, außerdem ebenso als menschengestaltige Tefnut-Uräus vorstellte, wie man das in Philä tat. In Philä gar könnte man bei dem Ineinandergehen der Titulaturen *Rpj.t* und *Wpš*, *Rpj.t* in die betreffenden Sprüche einsetzen, ohne dadurch den Sinn oder den Vorstellungskreis zu alterieren.

Sethe hat (So. 37) darauf aufmerksam gemacht, daß die *Rpj.t*, die in Athribis erscheint, als Auge des Horus aufgefaßt werde, weil ihr Genosse Min als eine Erscheinungsform des Horus aufgefaßt ist. Das gleiche gilt von Philä. Wenn das auch hier nicht in den Titeln der Göttin direkt zum Ausdruck kommt, so ist es doch sicher zu schließen. Denn bei den Zeremonien vor Min ist die häufigste das Darreichen des linken Auges. So Phot. 156, 360, 415, 1393, 1942. Von den Beischriften seien einige angeführt; 415: ‚ich vereinige mich mit dem linken Auge, das mein Herz liebt‘; 1393: ‚Nimm dir das Auge, daß du darin erglänzest in deinem Namen Osiris-Mond‘; 360: ‚Nimm dir das Auge, das mit allem Zugehörigen versehen ist, das Auge des Horus, das gefüllt ist an seinem Platze, ... sein Feind ist nicht mehr‘.

Dabei wird aber Phot. 1942 in Dakke der bekannte Spruch verwendet, den wir aus der Legende kennen, aber mit charakteristischem Zusatz:

[1] Gauthier, La déesse Triphis.

[2] Also genau die Verbindung Hathor-Tefnut-*Rpj.t*, wie in Philä die parallele Hathor-Tefnut-*Wpš*.

[3] Die übrigens auch hathorgestaltig erscheinen kann.

[sic] ‚der die Große, die fern war, herbeibrachte und sie an ihre Stelle tat‘.

3. Die ‚schönen‘ Göttinnen *Rpj.t*, *Wpš*, *T-šn.t-nfr.t*-Hathor.

a) Es wurde oben (1) darauf hingewiesen, daß die *Wpš* als Schwester des Schu in Ombos erscheine, *wpš* ist gleichsam nur eine andere Bezeichung für *t-šn.t-nfr.t*. J. 59: ‚seine Schwester *wpš*‘, [sic] ‚die ... *wpš* mit ihrem Bruder vereint‘ (O. I, 181) usw. Darin spricht sich einmal die Identifizierung der Gefährtin mit seiner Stirnschlange aus, wie sie O. I, 251 ausdrücklich angegeben wird: ‚seine schöne Schwester ist als Stirnschlange an seinem Haupte‘,[1] aber daneben soll zum Ausdruck kommen, daß sie als Göttin menschlich gedacht wird, wie wir die *Wpš* in Philä kennen lernten und die Triphis meist dargestellt ist.

Wir haben da in der Legende ein weiteres Moment: Neben der Löwin, die Onuris heimbrachte, neben der Feuerschlange, die der Gott aus der Ferne holte, daß er sie wieder an seine Stirne setze, neben dem Auge, das dem Lichtgott zurückgebracht wurde erscheint die ferne Göttin auch als holde Frau.

In den Texten, die sich auf den Mythus beziehen, sehen wir die Göttin sich von einer Gestalt in die andere verwandeln: als Löwin ist sie eingeholt worden, wird aber in Ägypten zur gnädigen menschlichen Göttin.

Augenscheinlich hängt das mit der Aufnahme der Hathor in den Mythenkreis zusammen, deren Erscheinen in der angegebenen Weise gerechtfertigt werden mußte. Darauf weist schon das Vorkommen in so früher Zeit hin. Min hat sich seines Auges erinnert und es als *rpw.t* sich zugeeignet. Diese *Rpw.t* begegnet uns schon in den Pyramidentexten als die Göttin von Dendera: ‚Deinen Kopf die *Rpw.t* von Dendera‘ (Pyr. 207[e]). Wie die späteren Belegstellen zeigen, ist mit *rpw.t* — *rpj.t* eben die menschliche Erscheinungsweise verknüpft. Dazu paßt der häufige Zusatz *nfr.t*, die ‚schöne *rpj.t*‘; so in den beiden Fällen J. 83, nach denen Hathor-Tefnut als ‚schöne *rpj.t*‘ von *Bwgm* kommt; ebenso Philä, Phot. 1396 (s. oben).[2] Das setzt aber die menschliche Gestalt voraus; denn daß *nfr* hier nicht ‚gut‘ heißt, ist klar. sagt man von den rein menschlich gedachten Göttern, denn von den anderen Mischgestalten, den Göttern mit Bocks-, Krokodil-, Falken- usw. Köpfen werden auch die Ägypter nicht wohl behauptet haben, daß sie ‚schöngesichtig‘ seien. sind Ptaḥ von Memphis, Chons, Onuris,[3] Arhensnuphis u. a.; vgl. auch D. G. J. III, 93. Es rühmen die Inschriften ja auch sonst die Schönheit der Hathor, wie M. D. III, 63: ‚Die Schöne, Hübsche an der Spitze des „Hauses der Schönen“, es drehen die Götter die Köpfe, um sie zu sehen.‘ Dendera ist ‚das Haus der Schöngesichtigen‘ (M. D. III, 79).

So ist auch die *T3-šn.t-nfr.t* nicht die ‚gute Schwester‘, sondern die ‚schöne Gemahlin‘. Ganz klar ist das O. II, 269 = Nr. 912 gesagt: [Haroëris von Ombos und Letopolis:] ‚Deine Schwester [Gemahlin] ist an deiner Seite als die mit dem schönen Gesicht, und es ist zugetan das Herz des Bruders seiner Schwester.‘ O. I, 313, Z. 7 ist Ombos ‚das Königsgemach der schönen Schwester, der mit dem schönen Gesicht‘. Das will nichts anderes besagen, als daß die Göttin nicht mehr als furchtbare Löwin gilt, sondern als holde Göttin an der Seite des Gemahls weilt. So heißt sie ‚Die schöne Gemahlin Tefnut‘ oder ‚Tefnut, die schöne Gemahlin‘.[4] Der Partner ist der ‚der schöne Gemahl‘, der nur neben der menschengestaltigen Göttin als solcher erscheint. S. oben S. 7—8 und S. 101.

Diese Wandlung vollzog sich angeblich mit dem Verlassen ihres alten Wohnsitzes in der Wüste.

Diese Gedankenfolge findet jetzt ihre Bestätigung im Pap. Leiden. Da ist die Göttin, die

[1] Siehe oben S. 43.

[2] ‚Die Schöne, die *Rpj.t*‘ (M. D. I, 25); ‚die schöne *rpj.t*, der keine gleicht‘ (Düm., Res. XVII; M. D. II, 33[a] usw.); vgl. *rpj.t* die ‚Frauenfigur‘ [Sethe]

[3] Var. Philä, Phot. 203: . S. oben S. 6.

[4] J. 60—61.

heimgeholt wird, zunächst in Nubien die äthiopische Katze, wandelt sich besänftigt u. a. in eine friedliche Gazelle,[1] um endlich als ‚schöne Tefnut‘[2] ihren Triumphzug fortzusetzen und im Heiligtum der Hathor in Memphis zu beschließen. Wir wissen jetzt, was der Ausdruck ‚in der schönen Gestalt der Tefnut‘ besagen will, er zeigt uns die Göttin in rein menschlicher Gestalt, wie die Tefnut-*Wpś* von Philä, die Tefnut-*t-śn.t-nfr.t* von Ombos und Tefnut-*rpw.t*. Der Name Tefnut tut hier ebensowenig zur Sache wie der des Schu in den parallelen Fällen, er zeigt nur die spätere heliopolitanische Färbung.

b) Die Erklärung dieser Erscheinung läßt sich, wie ich glaube, noch mit ziemlicher Sicherheit geben. Gewiß könnte man es als eine folgerichtige Weiterentwicklung der Onurislegende resp. der mit ihr verbundenen Sage vom fernen Auge betrachten, wenn Hathor als die ferne Göttin erscheint, nachdem deren Angleichung an Tefnut in so großem Maße sich vollzogen hatte.[3] — Aber ich glaube, es läßt sich noch ein näherer Weg angeben, wenigstens für *Rpj.t*-Hathor.

Es ist gewiß kein Zufall, daß wir sie schon im mittleren Reich mit der Sage von dem fernen Auge verknüpft fanden. Es handelt sich dabei um das ferne Horusauge, das zuerst mit der Sage von This verbunden wurde. Der Werdegang war gewiß folgender: Min, dem alten Horus angeglichen (s. oben S. 35—36), wurde natürlich auch Träger der Legenden, die von seinem Vorbilde erzählt wurden. So wird man auch auf ihn die Sage von dem geraubten und wiedergebrachten Auge übertragen haben. In der Pansgrotte bei Aḫmîm (S. 36) haben wir noch den deutlichen Anklang an seine Verbindung mit dem fernen Auge: ‚Es suchte sich dieser Gott sein Auge auf diesem Berge der Augenschminke.‘ Darnach hat er, wie einst Horus (s. unten V), sein Auge gesucht, und zwar eben an jenem Wüstenberge und es dort gefunden. Diese Sage, die eine Lokaltradition der großen Legende vom Horusauge darstellt, wurde nun auf seine Partnerin, die *rpw.t*, gedeutet. Sie war das Auge, das fern war, dessen er ‚gedachte‘ (s. oben), das er suchte, das er sich wieder aneignete (*ip* wie beim Horusauge s. unten) als *rpw.t*. Sie heißt ja auch als Partnerin des Min von *'Ipw* ‚das schöne Horusauge‘.[4]

Dabei wird sich noch ein besonderer Anlaß zur Verschmelzung geboten haben. Als Urbild der *rpw.t* lernten wir Hathor kennen. Gerade sie aber war in der östlichen Wüste beheimatet, die auch zum Bereich des Min gehört. Ihre Darstellungen finden sich am Sinai, sie ist die ‚Herrin des *Mfk3.t*‘, Herrin von Punt, und so war es gegeben, den fernen Osten als ihre Heimat, ihren Herkunftsort zu betrachten.

Wie nahe eine solche Ableitung liegt, hat So. 37 gezeigt, wo er die Sage der Hathor von Byblos behandelt. Die Göttin hatte seit unvordenklichen Zeiten eine Kultstätte am Libanon; da sie aber zu gleicher Zeit auch in Ägypten verehrt wurde, erzählte man sich, sie sei einst aus der Fremde durch List und Gewalt zum Niltal gebracht worden.

Ganz ähnlich mag man es sich von der Hathor der östlichen Wüste erzählt haben, nur daß hier Min, der Herr jener Gegend, die *rpw.t* nach seinem Kultorte gebracht haben soll.

Diese Tradition verschmolz dann mit der Legende von seinem Auge, das zugleich seine Stirnschlange war.

Unterdessen aber hatte die Legende vom fernen Auge auch sonst große Wandlungen durchgemacht, war mit der Sage von This verbunden, war vom Sonnenauge gedeutet worden, das als Tefnut und auch als Hathor erscheint; all diese Deutungen und Veränderungen mußten natürlich auch die lokalen Traditionen beeinflußt haben, so daß wir uns nicht wundern dürfen, auch neben der *rpj.t* die Tefnut zu finden, sie mit ihr gleichgesetzt und als ihren Genossen den Schu zu sehen (J. 83). So auch erklärt sich, daß *rpj.t* nun auch als Löwin erscheinen kann (So. 37, J. 87).

Daneben gab es aber einen noch näheren Weg, die ‚schöne‘ Göttin mit dem geraubten Horusauge in Verbindung zu bringen. Die Pyramidentexte beweisen die Vorstellung der Pupille als *ḥwn.t* ‚Mädchen im Auge des Horus‘. Nun begegnen wir gerade diesem ‚Mädchen‘ im linken Auge als Form der fernen Göttin bei der Zeremonie der Überreichung des *wnš*, die am unmittelbarsten mit dem Mythus verknüpft erscheint. Ebenso O. I, 383 bei der Überreichung des linken Auges; die begleitenden Sprüche sind voll der Anspielungen auf die Legende von der zürnenden

[1] Vgl. J. 46 und Sp., Kol. XXI, 22. [2] Sp., Kol. XXII, 2.
[3] D. h. auch an die Göttinnen, für die Tefnut später eintritt. [4] D. G. J. III, 75.

Göttin, die aus der Ferne nach Ägypten gebracht wird. Der König, ‚der die Ferne brachte‘, ist auch der ‚der die herrliche Pupille des *ʿnḫ.t*-Auges in Jubel versetzt‘ usw. Es ist fraglos, daß hier eine direkte Weiterentwicklung der Sage vom fernen Horusauge am nächsten liegt. Siehe auch unten VI, A, b.

4. *Wpś* und Satis?

Sethe glaubt, daß zu den Göttinnen, deren Mythen auf die Legende von der fernen Göttin Einfluß geübt haben, auch Satis gehöre, weil sie in den Pyramidentexten erscheine als ‚Satis, die die beiden Länder in Besitz nahm, die Brennende, die ihre beiden Lande einnahm‘ (So. 7). Zwar trägt er selbst Bedenken, die Brennende direkt mit der *Wpś* zu identifizieren,[1] glaubt aber, daß eventuell doch diese beiden Zweige der Legende sich auf einen zurückführen ließen.

Den Hauptwert legt er So. 8 darauf, daß in der Legende , das ist nach seiner Meinung Sehêl, die Kultstätte der Satis als Heimat der fremden Göttin genannt werde. Doch ist, wie oben bewiesen wurde, seine Erklärung von *St* nicht richtig. *St* bezeichnet in der Legende nur Nubien; die seltsame Schreibung war auch sonst für dieses Land zu belegen. Damit entfällt der Hauptgrund für die Annahme, daß Satis mit der Legende verknüpft sei. Außerdem werde noch erwähnt, daß in den Stellen, wo *St* als die Heimat der Göttin angegeben wird, diese nicht in erster Linie als Sonnenauge erscheint, sondern in J. 75/77 gerade als Tochter des Re, d. i. Tefnut, und J. 31 als Hathor, die unter vielen anderen Titeln auch den des Sonnenauges trägt.

Dann aber ist das, was von der Feuergöttin von Sehêl gesagt wird, doch so ganz anders als das, was uns in der Legende von Tefnut-*Wpś* usw. berichtet wird. Satis erobert Ägypten mit ihrer Glut, während die Göttin der Onurislegende gerade friedlich, besänftigt zum Niltal herabsteigt, auf jeden Fall es eher zu schützen als zu erobern kommt. Aber auch zu der Sage vom fernen Sonnenauge (s. unten V C d) will dieser Zug im Satismythus schlecht passen. Es bliebe also als das, was sich aus der Pyramidenstelle ergibt, nur übrig, daß auch Satis einmal als Feuergöttin aufgefaßt wurde, vielleicht eben als Schutzgöttin eines oberägyptischen Eroberers (aus Elefantine?); auf jeden Fall aber weist nichts auf einen irgendwie gearteten Zusammenhang mit der Onurislegende hin.

Zu dieser Feststellung paßt auf das beste der ganze Befund in Philä usw. Es erscheint hier die Göttin sehr oft im Kult; etwa dreißigmal wird sie dargestellt, allein oder mit Anukis oder mit Chnum oder in der Trias: Satis, Chnum, Anukis, aber in keiner einzigen Stelle findet sich auch nur die leiseste Andeutung auf einen Zusammenhang mit der Legende, was vollkommen ausgeschlossen wäre, wenn gerade ihre Heimat Sehêl und sie selbst als Flammengöttin von bestimmendem Einfluß auf die Bildung der Legende gewesen wäre.

Ihre Titulatur bezeichnet sie gewöhnlich als

‚Satis, die auf Bigge wohnt‘ (Phot. 1042, 700); ‚Satis, Herrin von Elefantine‘ (1378); ‚(Satis,) Herrin von Elefantine, die in Bigge wohnt‘ (Phot. 1079, 272, 162, 178, 1588, 1944 Dakke).

Als ‚Sonnenauge, Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter‘ erscheint sie auf Phot. 1309, 884, 920, 458, 895, 959, 1310, 1956. Mit dem letztgenannten Titel erscheint sie schon im Neuen Reich.[2] Ich glaube, die Erklärung für das Auftreten dieses Titels ist eine doppelte. Der Gott Chnum ist schon früh mit dem Sonnengott Re in Verbindung gebracht worden, fast allenthalben heißt er in Philä Chnum-Re und ebenso auch in den Tempeln Nubiens. Damit war es gegeben, daß man auch in der Titulatur seiner Partnerin auf diese Verbindung Rücksicht nahm, man setzte das ‚Auge des Re‘ neben den Chnum-Re. Dazu würde stimmen, daß Chnum-Re abwechselnd als Genossin die Satis und die Hathor erhält, welch letztere ja als Auge des Re in besonderer Weise gilt. Das ist um so wichtiger, als gerade dadurch die Vorbedingungen für eine weitere Verknüpfung mit der Legende oder wenigstens einer Vermengung mit Hathor als Göttin der Legende gegeben waren; aber nirgends treffen wir eine Angleichung außer

[1] Satis heißt ja auch nie *Wpś*, und dabei soll sie gerade mit der Legende der *Wpś* in so enger Verbindung stehen.
[2] Roeder, Satis l. c.

dieser äußerlichen Herübernahme des Titels ,Sonnenauge'. Da, wo Chnum mit der Hathor zusammen dargestellt ist,[1] erscheint er meist als Chnum-Re, Herr von Bigge. Hathor selbst heißt an diesen Stellen in ihrer Titulatur ,Auge des Re' Phot. 221, 305, 382, 450, 1016, 1338; ,Auge des Re, Herrin der Flamme (*nbj.t*) im Flammengemach' Phot. 1345, ,Auge des Re, ... *Wpś*, Herrin der Flamme' Phot. 357, 327; überall erscheint sie ebenfalls als Herrin von Bigge, so daß sich als ursprüngliche Paare ergeben: Chnum von Elefantine und Satis, die Große, von ebendort — andererseits Chnum von Bigge und Hathor von Bigge. Zwar kommen hier und da Inkonsequenzen vor, aber im allgemeinen scheiden sich die Darstellungen und Bezeichnungen auf diese Weise. Das führt uns darauf hin, daß die Gleichsetzung des Chnum mit Re zwar auch ein Anlaß dafür war, daß ihm Hathor, das Sonnenauge, als Genossin gegeben werden konnte, mehr aber noch sein Kult in Bigge. Diese Hathor ist dieselbe, deren Rolle wir in der Onurislegende kennen lernen; so erscheint einmal neben dem ,Chnum-Re, dem Herrn von Bigge, dem Vater der Götter, der sich selber geschaffen usw.': die ,Hathor die Große, Herrin von Bigge, Auge des Re, die *ḥrj.t-ḏ3ḏ3* als *Śpś.t Wśr.t*, die aus *Kns.t* kam, Herrin der Flamme am Hohen Berge (Phot. 1322).

Man versuchte übrigens den Gott dem eigentlichen Partner der Göttin anzugleichen.[2] Zwar bestehen auch sonst Angleichungen zwischen Schu und Chnum, wie z. B. Schu als der Luftgott gilt und andererseits auch der widderköpfige Gott als Spender des Windes erscheint,[3] aber ich glaube, daß das hier nicht ausschlaggebend war. Die Brücke bildet vielmehr die Angleichung des Chnum an den alten Horusgott, den wir oben kennen lernten; und dieser Horus (Haroëris) war zu Schu geworden. So begegnen wir Phot. 269 einem ... ,Chnum-Re, Herr von Bigge, der schöne Gemahl der Hathor'; und damit wir nicht zweifelhaft sein können, auf welche Weise er zu dieser Rolle gekommen ist, hat Phot. 1338: ... ,Chnum-Schu, der schöne Gemahl der Hathor'. Es ist also Schu,[4] den er hier vertritt, und die Hathor ist, wie in der Legende immer, die eine Erscheinungsform der Tefnut. So verstehen wir, warum sie oben als die aus *Kns.t* Gekommene erscheint, oder als *Wpś*, ,Herrin der Flamme'.

Als Schu zeigt Chnum auch die Phot. 1345, wo ihm und der Hathor Myrrhen gereicht werden, während Anukis hinter dem Paare sitzt. ... ,Chnum-Re, Herr von Bigge ... Schu der Große, der Älteste, der *Ḥrj-wdb*'. Seine Genossin führt dabei die Titel: ,Hathor die Große, Herrin von Bigge, Auge des Re, Herrin des Himmels ... Herrin der Flamme (*nbj.t*) im Flammengemach, die das Herz ihres Vaters Re erfreut'.

Das sei alles angeführt, um zu zeigen, wie nahe es lag, nun auch Satis, die genau parallel zu Hathor erscheint, irgendwie in ihrem Verhältnis zur Legende hervortreten zu lassen, wo diese doch mit Chnum selbst in Verbindung gesetzt wurde; aber wir begegnen nirgends einer Spur davon, was völlig undenkbar wäre, wenn sie wirklich einmal zum Kreis des Mythus gehört hätte. Ich kann mir keinen klareren Beweis für ihre Ausscheidung denken als gerade diesen Befund in Philä.

Sethe weist So. 7/8 auf eine Stelle hin, in der Satis als *nb.t nśr.t* ,Herrin der Flamme auf Bigge' [Phot. 1088] erscheint, aber dies singuläre Vorkommen kann nicht von Bedeutung sein gegenüber den anderen vielen Beispielen, die von dieser Auffassung nichts verraten. Auch wenn wir davon absehen, daß der Titel vielleicht durch die Zeremonie bedingt ist, die vor ihr verrichtet wird: das Darreichen von Weihrauch und Wasser, könnte in ihm nichts anderes gefunden werden als eine Angleichung an das Sonnenauge *Nsr.t*. Nun könnte diese Angleichung gewiß schon alt sein, was übrigens für unsere spezielle Frage belanglos ist, ebensogut aber mag sie auch erst später vorgenommen worden sein, und damit komme ich auf die zweite Erklärungsmöglichkeit auch ihres Titels ,Sonnenauge'. Sie kann denselben nämlich einfach von den übrigen Lokalgottheiten übernommen

[1] So Phot. 155, 168, 176, 943, 1970 usw.; s. auch bei der Titulatur der Hathor im Text.

[2] Vgl. oben S. 18.

[3] So in dem interessanten Text Phot. 327, wo er als Wasser und Luft zugleich gepriesen wird: ,Chnum-Re, Herr von Bigge, herrlicher *śḫm* auf dem Abaton, Nil der flutet (?) und die Kehle öffnet, Luft, durch die man atmet. Der einzige Gott, der zwei Gottheiten darstellt, ohne daß bei ihnen die eine von der andern getrennt werden könnte, Luftflut und Wasserflut sind bei ihm, der alles, was da ist, durch seine Schönheiten leben läßt.'

[4] Siehe auch oben Chnum-Haroëris.

haben, wie auch Roeder, l. c. schon annimmt. Dazu stimmt, daß später die meisten Göttinnen irgendwie mit dem Sonnenauge identifiziert werden, wie ja auch die Gestalt des Sonnenauges, die Uräusschlange, allgemeines Determinativ für die Göttinnen geworden ist. Ferner sehen wir, was mir entscheidend dünkt, diese Titel auch bei der Genossin der Satis, der Anukis. So., Phot. 162: ... ,Anukis, ... Auge des Re, Herrin des Himmels.' Phot. 1522: ... ,Auge des Re, das auf Bigge wohnt', und ebenda sogar: ... ,Sie ist das Auge des Re an der Spitze von Nubien.' Phot. 1345: ... ,Die große Zauberin, Auge des Re, Herrin des Himmels.'

Wenn also Anukis, die gewiß nichts von Hause aus mit der Legende des Onuris oder des Sonnenauges zu tun hat, zu solchen Titeln kommen konnte, so brauchen wir auch bei Satis keine besonderen Voraussetzungen, wenn wir sie als ,Herrin der Flamme' oder auch als ,Fürstin von Punt' (Roeder l. c.) antreffen.

5. *Wpś* und Sechmet.

Dreimal, Phot. 50, 55, 448, tritt der Thot von Bigge (nicht der von Pnubs oder Schmun) zusammen mit der *Wpś* auf. Seine Titel sind dabei dieselben: ,Thot, der die *Nsr.t* befriedigt' (s. unten IV. D). Auch die Zeremonie ist in allen drei Fällen die gleiche, das Überreichen der Palette zum Schreiben. Ich glaube nicht, daß wir daraus schließen dürfen, es gehöre Thot so recht eigentlich zu der *Wpś* von Bigge, wir müßten es sonst auch von Min behaupten, der noch in näherem Zusammenhang mit ihr auftritt und doch als Gott der Onurislegende ziemlich ausgeschaltet ist. Es liegen hier nämlich die Verhältnisse ganz ähnlich wie dort. Thot ist, wie unten noch des näheren beschrieben wird, der Genosse der Sechmet, wenigstens bei deren Befriedigung; Sechmet, die Löwengöttin, ist aber zugleich in paralleler Entwicklung wie Tefnut, auch zur Feuergöttin, zur feuerspeienden Schlange geworden und kann somit in Philä in der sogenannten *Wpś*-Gestalt erscheinen, wie auch die *Rpj.t* und die *Rnnwtt*. Daß aber in unserem Falle die *Wpś* wirklich nur die Erscheinungsform der Sechmet ist, geht aus den beiden Paralleldarstellungen 179 und 964 hervor; auch dort wird Thot jedesmal eine Palette dargereicht und in beiden Fällen heißt Thot der, ,der die *Nsr.t*[1] in Bigge befriedigt', aber seine Genossin ist statt der *Wpś* dieses Mal die Sechmet ,die Große, die Herrin der *nśr.t*-Flamme auf Bigge' usw. Das kann doch nur so erklärt werden, daß in beiden Gruppen die eine Göttin in zwei verschiedenen Auffassungen erscheint.[2]

Evident wird das durch die beiden Paralleldarstellungen Philä, Phot. 1340 zu 1344. Auf zwei gegenüberliegenden Wänden der großen Halle reicht der König jedesmal drei Gottheiten das *ḫḫ* ... dar. Auf der einen Seite vor Schu, Tefnut und *Wpś*, auf der andern vor Thot, Sechmet und *Wpś*. Das ist für die Auffassung der *Wpś* im Gefolge des Thot von Entscheidung. So wie sie bei der Gruppe Schu-Tefnut-*Wpś* als Form der Tefnut aufgefaßt werden muß, so tritt sie auch in der andern Gruppe nicht deshalb auf, weil Thot speziell mit der Göttin der Legende verknüpft wäre, sondern weil sie nur eine andere Erscheinung der Sechmet ist.

Ursprünglich war diese Benennung der menschlich aufgefaßten Schlangengöttin auf die Tochter des Re, die Tefnut, beschränkt, wie ja die *wpś*-gestaltige Göttin zunächst unter dem Namen Tefnut erscheint[3] (s. oben S. 83), dann aber hat man mit *Wpś* auch verwandte Göttinnen bezeichnet, wie *Rpj.t* und ebenso Sechmet. Daß diese Übertragung in Philä aber sekundär ist, ergibt sich außer der schon angeführten Tatsache, daß *wpś*-gestaltige Göttin ursprünglich Tefnut heißt, auch aus dem Befund der Titulatur in den fraglichen Fällen. Es scheint, daß diese schon eine feste Form angenommen hatte, als man die

[1] Der Hinweis So. 12, daß *Nsr.t* und nicht *Nśr.t* der ursprüngliche Name der Göttin sei, erübrigte sich wohl, denn meine Schreibung *Nśr.t* wollte der vorliegenden Zeit Rechnung tragen, in der man immer an eine Flammen(*nśr.t*)-Göttin gedacht hat.

[2] Eine andere Erklärung ergibt sich für den Fall Dakke, Phot. 1939, wo der König eine *m3ʿ.t* vor Thot und *Wpś* opfert. Einmal liegt hier die später zu besprechende Vermengung Thot-Thot von Pnubs (= Onuris) vor, und dann scheint an dieser Stelle überhaupt Konfusion zu herrschen.

[3] Es handelt sich dabei vornehmlich um die Entwicklung in Philä, die für Ombos usw. ebenfalls belegt ist, aber nicht für alle Kultorte maßgebend zu sein braucht. Bei der *nsr.t* liegt die Entwicklung umgekehrt: ihre ursprüngliche Erscheinung ist die der Feuerschlange, die dann auch als Löwin Sechmet usw. gefaßt wurde.

Erscheinung der Göttin weiter faßte und auf die verwandten Gottheiten übertrug; denn während Thot in allen Fällen als der *śḥtp nsr.t* erscheint und in den Paralleldarstellungen die Sechmet als die große *nsr.t*, erhält *Wpś* neben Thot diese letztere Bezeichnung nie, obwohl ihre Erscheinung es eigentlich forderte. In einem Falle nur heißt sie ,die Herrliche, die aus *Kns.t* kam' und Thot, ,der das Auge des Re aus *Kns.t* brachte'.

Das zeigt uns einerseits die Verbindung der *Wpś* mit der Göttin der Onurislegende, aber andererseits weist der Umstand, daß diese sonst der Tefnut-*Wpś* geläufige Bezeichnung hier nur einmal auftritt, darauf hin, daß sie der *Wpś*-Sechmet ferner liegt.[1] Der tiefste Grund ist eben der, daß die *Wpś* wesentlich auch als holde menschliche Göttin galt, eine Auffassung, die der blutdürstigen Sechmet fremd ist. Die Bezeichnung des Thot als des Gottes, der das ferne Auge des Re aus *Kns.t* brachte, zeigt uns übrigens noch einen andern Weg, der die Angleichung Sechmets an *Wpś* förderte. Wie unten IV D, V nachgewiesen wird, ist die Legende von der *Nsr.t* und Thot von großem Einfluß auf die Onurislegende gewesen und so mußten auch die Gestalten der beiden Sagen einander näher gebracht werden, als sonst infolge ihrer inneren Verwandschaft sich ergeben hätte.[2]

B. Tefnut.

a) Allgemeines.

Die gewöhnlichste Darstellung der Tefnut ist, wie oben S. 84 schon bemerkt wurde: Frauenleib und Löwinnenkopf mit Sonnenscheibe und Uräus als Diadem, daneben trägt der Löwinnenkopf auch bloß die Schlange als Schmuck, wie Phot. 1153. In der ältesten Zeit Philäs erscheint sie gerne in der *Wpś*-Gestalt, als Frau mit dem Uräus; in Dakke tritt sie Phot. 2033 als Löwin, auch mit Löwinnenleib auf, die Sonnenscheibe mit Uräus auf dem Kopfe. Ihre doppelte Auffassung als Löwin und Schlange kommt unter anderem auch in der sonderbaren Schreibung ihres Namens Phot. 343 zum Ausdruck: = Tefnut, sowie durch die Tatsache, daß das Determinativ bei demselben besonders häufig ist, auch da, wo sie als Löwin erscheint (s. o. S. 84).[3] Auf Phot. 928 ist Tefnut bloß als Frau, ohne allen Schmuck, die hier ihre Obliegenheiten im Mammisi zu erfüllen hat.

In ihren Titulaturen heißt sie, wenn sie allein auftritt,[4] gerne die ,Tochter des Re, die Herrin der *nbj.t*-Flamme' (923, vgl. 1587 usw.), als *Wpś*, Herrin der *nbj.t*-Flamme, als die Göttin, die aus *Kns.t* als *Wpś* kam [1335]; 273 erscheint sie auf der Darstellung als Tefnut und ebenso in den darüberstehenden Titeln, in der Randzeile aber als *Wpś*; Phot. 204 heißt es von ihr, daß sie am Abaton ans Land gekommen sei und dort die Feinde des Re verbrannt habe; Phot. 1275 ist sie die ,Löwin, die Herrin der Richtstätte im östlichen *Bḫd.t*', d. i. die *Mḥ.t*, dann Phot. 247 die *Mnḥ.t*. *Nsr.t* heißt sie nur sehr selten und nie erscheint dieser Name an erster Stelle in der Titulatur hinter ihrem Eigennamen, wie bei der Sechmet; die Formel ist u. a.: ,*Nsr.t*, die die Feinde verbrennt'; Phot. 204 heißt sie offenbar so, weil sie hier mit Sechmet identifiziert wird.

Die Zeremonien, die man vor der Göttin verrichtet, sind folgende: das Spielen mit dem Sistrum: Phot. 174, 923, 1401, 1407; Darbringen des Brandopfers, Phot. 1275; des Schlachtopfers, Phot. 204; des *mnj.t*, Phot. 273; der Salbe, Phot. 1557; des Weines, Phot. 1335; des *wtt*, Phot. 318, 1435, 1444. Bei der zuletztgenannten Zeremonie weisen die Sprüche deutlich auf das linke Auge des Re hin, setzen also die Verbindung der Tefnut mit dessen Legende voraus; so Phot. 318: ,Das *wḏꜣ.t*-Auge ist heil, versehen mit seiner ... Zubehör, Thot der Große hat die Feinde niedergeschlagen und das *wḏꜣ.t*-Auge seinem Herrn *ślp* gemacht.' Siehe unten unter V.

[1] Die Bezeichnung der *Wpś*, Phot. 55, als ,Šesat die Große, Herrin der Schrift' zeigt, wie wir hier die Genossin des Thot, nicht die Göttin der Legende vor uns haben. Es hat jedoch der Gedanke, daß Thot das Auge brachte, das als Feuerschlange galt, es nahegelegt, ihm nun auch die Göttin mit der Feuerschlange, die *Wpś* zuzugesellen.

[2] Nicht hierher gehören natürlich die Titel des Thot von Pnubs, der auch viermal mit der *Wpś* erscheint (in Dakke). Bei ihm ist *Wpś* eine Form der Tefnut, die in allen anderen Fällen als seine Partnerin auftritt; s. auch unten B b 1.

[3] Wo die anderen Göttinnen nicht so determiniert werden.

[4] Die Titulaturen der Göttin da, wo sie mit ihren Begleitern auftritt, siehe im folgenden Abschnitt.

b) Tefnut und ihre Begleiter.

1. Tefnut und Thot von Pnubs.

Es sei an dieser Stelle nochmals darauf verwiesen, daß, wie oben dargelegt wurde, Thot von Pnubs nur eine Erscheinungsform des Onuris ist. Tefnut, und nur sie, ist seine Partnerin; sie erscheint neben ihm auf Philä immer in der gewöhnlichsten Form, welche die Verbindung von Löwin und Frau darstellt; auf Dakke sind daneben vier Fälle nachzuweisen, wo die Göttin in der Gestalt der *Wpś* ihm beigesellt wird.

Auch ihre Titel lassen deutlich den Zusammenhang mit der Onurislegende erkennen. Tefnut heißt neben Thot von Pnubs ,Tochter des Re', ,Auge des Re', ,*Wpś*'. Ihr Partner bringt sie aus *Kns.t* (Phot. 123, 1957, 1929 usw.), sie kommt aus *Kns.t* nach Bigge als *Wpś* (1921), sie kommt aus *Tꜣ-stj* und läßt sich auf dem Abaton nieder (Phot. 1913).

Als *Nsr.t* wird sie in Nebentiteln nur zweimal genannt und davon einmal, wo auch ihr Partner, Thoth von Pnubs, nach dem Muster seines Namensbruders als der *śḥtp nsr.t* erscheint. Es liegt also ein ganz ähnlicher Prozeß vor wie der oben S. 94 beobachtete, wo die *Wpś*-Sechmet und Thot von Bigge die Titel der *Wpś*-Tefnut und des Thot von Pnubs erhalten haben.

J. 54 auf Phot. 2033 steht Tefnut als wilde Löwin da, mit erhobenem Schweif, während Thot von Pnubs als Affe dargestellt ist, der die Vorderfüße zum Preis erhebt.[1]

Es ergibt sich somit zur Genüge, daß Thot von Pnubs-Tefnut im wesentlichen die Züge aus der ursprünglichen Onurislegende treu bewahrt hat.

2. Tefnut und Schu.

α) Titel des Götterpaares.

Die Titel des Schu zeigen auf Philä in einer Menge von Varianten, wie eng seine ganze Auffassung mit der Legende verknüpft war. Er ist der, ,der das Auge des Re aus *Kns.t* brachte, damit es die Feinde seines Vaters niederwerfe' (Phot. 1291, s. auch unten); der ,Arhensnuphis, der die Große, die fern war, herbeibrachte und ihre Majestät nach dem Zorn befriedigte' (Phot. 1512); ,Herrscher von Punt, . . . der mit seiner Schwester Tefnut nach Ägypten kam und (dadurch) das Herz seines Vaters Re erfreute' (Phot. 1562); der Gott, der hinter seiner Schwester her (auf der Suche nach ihr) nach *Bwgm* gelangte (Phot. 522); ,der in *Kns.t* eintrat (1691); ,der Nubien durchzog zu seiner Schwester Tefnut hin und die, welche fern war, zu ihrem Vater brachte (Phot. 205); der im Verein mit ihr aus *Tꜣ-stj* nach Philä kam (Phot. 56). Auf dem Wege von *Bwgm* nach Ägypten tanzte er vor ihr her, um sie freundlich zu stimmen (Phot. 265), und spielt ihr die Laute (Phot. 87, 97). Er kam ,im Verein mit ihr,[2] um ihre Glut im Abaton zu kühlen' (Phot. 1340). ,Er kam mit seiner Schwester stromabwärts aus *Bwgm* und machte mit ihr in Philä halt, wo sie die Feinde ihres Vaters Re verbrannte' (Phot. 1297).[3]

Der stereotype Titel, den er in bezug auf die Legende führt, ist: o. ä. ,Der das Auge des Re zu ihm aus *Kns.t* brachte'. So Phot. 46, 58, 181, 888, 1291, 1340.

Identifiziert wird Schu mit Onuris, indem er als *Św sꜣ-Rꜥ* die Vierfederkrone erhält (Phot. 21, 1549, 406, 1378, 1695, 1939, 1947, 1951), während er sonst als zweiter Name des Onuris erscheint. Zweitens mit Arhensnuphis, der nur eine andere Form von ihm als dem Begleiter der fernen Göttin ist, wie das aus der Vermengung der Namen und Titel hervorgeht. Drittens mit Thot von Pnubs, weil beide Varianten der Onurisgestalt sind. Vgl. J. 44 oben S. 8 ff.

Als Opfer werden dem Schu dargebracht: ein *ḥḥ*, (Phot. 1968); ein Halskragen (Phot. 1280); Wasserkrug = *nḏ-ḥr m nmś.t* (Phot. 1291); Salbe (Phot. 1512); dann aber vor allem Myrrhen, wodurch er natürlich auch als Gott des Landes erscheint, das die Myrrhen liefert und in dessen Nähe ja auch das Heimatland der Göttin zu suchen ist; so Phot. 5, 16, 46, 56, 353, 631, 1562.

[1] Über Thot von Pnubs als Affen siehe S. 11.

[2] *M-sḫnw*, d. i. als ihr Gemahl; so heißt Schu auch der ,schöne *sḫn*-Gemahl der Hathor-Tefnut' (Phot. 1695), vgl. auch unten das Fest der ,schönen Umarmung'.

[3] Die nähere Erklärung des Textes siehe im folgenden Abschnitt.

Als Genossin des Schu erscheint nur Tefnut, und zwar immer nur in der gewöhnlichen Darstellungsweise. Sie führt dabei den Titel: ‚Tefnut, Tochter des Re (passim), Herrin der *nbj.t*-Flamme (so Phot. 353, 46), Diadem des Re (Phot. 5, 56), *Wpś*‘ (353); ferner ‚Große Gemahlin[1] ihres Bruders Schu, die nicht von ihm weicht an irgendeinem Orte‘ (Phot. 353). Einen ganz ähnlichen Titel führt sie in Komombo J. 65: ‚Schöne Gemahlin ihres Bruders Schu, mit dem sie aus *Kns.t* kam‘. ‚Sie kam aus *Kns.t*, vereint (*ẖnm*) mit ihrem Bruder‘ ib. I, 94.

Hier finden wir auch die beliebte Formel wieder, die das Kommen der Göttin zum Inhalt hat (vgl. J. 32 ff.): ‚Tochter des Re, die sein Herz liebt, die aus *Tꜣ-stj* kam; ihr Sitz [ist Bigge], an dem sie als *Wpś* Halt machte, als sie zornig war, da sie aus *Bwgm* kam‘ (Phot. 631). ‚Die aus *Kns.t* kam nach = Ägypten und sich in Bigge niederließ mit ihrem Bruder Schu‘ (Phot. 16). Als *Nsr.t* erscheint sie nur sporadisch Phot. 1280 und nie führt etwa Schu den Titel ‚der die *Nsr.t* befriedigt‘, sondern gerade auch in der genannten Phot. 1280 erscheint er als der ‚Sohn des Re, der seine Schwester Tefnut auf dem Abaton befriedigte‘.

β) **Der Text von der Ankunft in Bigge.**

In der großen Säulenhalle von Philä steht ein Text, der ex professo von der Legende handelt und für deren Auffassung von größter Bedeutung ist. Er steht in einer langen senkrechten Zeile an der Westseite des Mauervorsprungs der östlichen Pylonrückwand = Phot. 1297.

‚(Philä), *Pr-mrr*[2] nennt man es,
jener Ort, an dem Schu und Tefnut haltmachten,
als sie stromabwärts fahrend aus *Bwgm* kamen,
indem eine große Flamme rings um sie war;
sie verbrannte die Feinde ihres Vaters Re,
und stieg dann zum Himmel hinauf 10.000 Ellen
hoch und war gleich zufrieden.
Da sagte Schu zu Tefnut,
nachdem er gesehen hatte, wie sie ein großes
Gemetzel unter den Feinden angerichtet hatte:
„Bleibe du Bleibende dort, erglänze du Erglänzende dort.“[3]
Die du in Elephantine bleibst, bleibe dort,
die auf Bigge erstrahlt, erstrahle [dort],
die du die Flamme gegen alle Feinde des Ptaḥ
in Memphis zündetest im Anbeginn (?).‘

Darnach hat sich der Vorgang ungefähr folgendermaßen abgespielt: Schu war nach *Bwgm* gezogen, um die Tefnut nach Bigge zu bringen, wo sie die Feinde, die sich gegen Re empört hatten, niederwerfen sollte. Sie kamen zusammen aus dem Süden gezogen, die Göttin in Flammen

[1] Siehe Anmerkung der vorhergehenden Seite.

[2] Zu *Pr-mrr* vergleiche Phot. 691, wo *Śnm.t*-Bigge, *Ḥt-ḫnt* und *Pr-mrr* zusammen erscheinen.

[3] Der Text scheint nicht in Ordnung zu sein. Der Parallelismus wäre gewahrt, wenn man statt *r* ein *ỉm* einsetzte, wie es in der Übersetzung geschehen ist. Ein *ỉm* müßte ebenfalls in dem zweitfolgenden Satz ergänzt werden, wenn anders ein Sinn gleich dem im vorhergehenden Satze sich ergeben soll; ebenso erwartet man ein *sp* 2 hinter *ḫꜥj*, so daß ich folgende Lesung vorschlagen möchte: und .

gehüllt und voll Wut. Sie landeten in Bigge und dort verbrannte sie die Widersacher in ihrer Glut. Nach vollbrachtem Blutbad stieg sie 10.000 Ellen gen Himmel und sogleich legte sich ihr Zorn. Voll Verwunderung schaute Schu die Macht seiner Schwester und wünscht, daß sie nun immer auf Bigge und Elephantine bleiben möge.

a) Eine nähere Begründung dieser Auffassung des Textes erfordern vor allem zwei Punkte:

1. Die Niederwerfung der Feinde geschah nicht etwa in *Bwgm*, sondern in Bigge selbst.

An sich könnte das *ḏꜣf-n-ś ḫftj-w nj-w ỉt-ś Rꜥ* auch übersetzt werden: ‚nachdem sie die Feinde ihres Vaters Re verbrannt hatte‘. Doch spricht dagegen zunächst der Kontext. Schu staunte die Heldentat der Göttin in Bigge an und daraus ergibt sich notwendig, daß sie dieselbe auch in Bigge vollbracht hat. Ferner ist ihr Aufsteigen zum Himmel und ihre sofortige Besänftigung an dieser Stelle nur richtig zu verstehen, wenn auch ihr Wüten hier stattgefunden hat.

Erwiesen wird diese Erklärung dann durch einen Paralleltext, der deutlich Anspielungen auf unseren Text enthält. Phot. 204 ersticht der König vor Tefnut eine Antilope; dabei erhält sie die Titel:

‚Tefnut, Tochter des Re auf Bigge,
großes Diadem des Horus des Horizontischen,
Nsr.t, *Wśr.t*, Herrin der Dämonen,
die die Feinde mit dem Flammenhauch ihres
Mundes an diesem Orte verbrannte,
deren Majestät nämlich am Abaton landete und
den Apophis mit ihrer Flamme verbrannte.‘

Hier ist es sonnenklar, daß der Zweck der Ankunft auf Bigge war, die Feinde eben dort zu vernichten; und daß hier auch die Besänftigung erfolgte, lernen wir aus dem Randtext derselben Darstellung, der unten, S. 98 links, gegeben wird.

Ebenso durchschlagend ist die Stelle aus Phot. 1291, die ich J. 37 gegeben habe und deren Übersetzung S o. 17 mit Unrecht beanstandet. Der Text lautet:

‚Er brachte das Auge des Re aus *Kns.t*,
damit es den Feind seines Vaters Re niederwerfe.‘

Sethe übersetzt dagegen: ‚Er hat das Auge des Re aus *Kns.t* geholt, nachdem es niedergeworfen hatte die Feinde seines (des Schu) Vaters Re‘, und begründet das in der Anmerkung: ‚So sind die Worte zu übersetzen, die einen perfekt. Zustandssatz im *śdm-n-f* enthalten, mit einleitendem *ỉw* e, geschrieben (wie J. 31 und auch sonst oft[1] in ptol. Zeit).‘

Zunächst ist diese Einleitung der *śdm-f*- oder gar der *śdm-n-f*-Form mit *ỉw* in den Ptolemäertexten durchaus nichts so Gewöhnliches. Für Dendera habe ich gezeigt, daß sie dort in den normal geschriebenen Texten überhaupt nicht vorkommt[2] und nur in den Inschriften mit neuägyptischer Färbung zu belegen ist.[3] Dann aber läßt sich nachweisen, daß die *śdm-n-f*-Form auch sonst mit *r* final gebraucht wird. Ein ganz sicheres Beispiel findet sich Edfu, Mammisi,[4] S. 196. Dort lauten die Worte des Standartengottes an den König: ‚Schreite in Eile, ohne daß Unheil vor dir ist, damit du durchziehst o. ä. den „Thron der Götter“ (d. i. Edfu-Tempel)‘. Die Parallele hat: ‚Ich öffne dir den Weg, ... um den großen Thron des Sohnes des Isis zu besteigen.‘ Es entsprechen sich also *r* c. inf. und *r* mit der *śdm-n-f*-Form. Ein Beispiel, das unser Verbum verwendet, findet sich ebenda S. 76 in der Titulatur des Chons: ‚den seine Tochter und Mutter[5] geboren hat, damit er die

[1] D. i. auch sonst steht oft statt *ỉw*.

[2] Siehe Grammatik der Denderatexte § 146.

[3] Siehe ‚Sprachliche Verschiedenheiten in den Inschriften von Dendera‘ § 14.

[4] É. Chassinat, Le Mammisi d'Edfou.

[5] D. i. Mut, die als seine Mutter und als seine Tochter gelten kann.

Feinde vernichte, er kam aus ihr hervor als Kind auf dem Lotos.‘

Die Erklärung für diesen Gebrauch der *śdm-n-f*-Form ist nicht schwer. Die Form selbst war in der Umgangssprache ausgestorben und in der Tempelsprache nur künstlich erhalten oder wiedereingeführt worden. Dabei hat sie einen Gebrauch angenommen, der weit über den ursprünglichen faktischen Gebrauch hinausgeht, wie ich in meiner Grammatik[1] nachgewiesen habe. Sie erscheint dort unter anderem präzeptiv, relativisch und auch final. Sie greift also auch auf das Gebiet der *śdm-f*-Form über und ein Vergleich zeigt, daß man beide Formen in vielen Fällen promiscue gebrauchen kann. Das ist eine Erscheinung, die mit der verwandt ist, die Sethe selbst in seinem Verbum § 367 und 764 bespricht. Das Tempus *śdm-n-f* war im Neuägyptischen verschwunden und ist nur mehr ganz vereinzelt zu belegen; und von diesen Beispielen scheint eine Reihe nur mehr eine unrichtige, historisch sein sollende Schreibung des *śdm-f* zu sein. Der hier hin und wieder auftretende Irrtum ist in den Ptolemäertexten eben in ihr grammatisches System aufgenommen worden.

An weiteren Beispielen, die von der Vernichtung der Feinde durch die Göttin auf Bigge handeln, seien noch angeführt: Phot. 1279: ‚Wosret, Herrscherin auf dem Abaton, stark an Flammenhauch in . . ., versehen mit dem Schmuck ihres Leibes, ... die den Feind ihres Vaters Re auf Philä niederwirft (oder niederwarf).‘ Phot. 415 heißt *Wpś*: ... ‚die die Feinde ihres Vaters in Bigge niederwarf‘. Phot. 873 erscheint die *Špś.t Wś.rt*, die aus *Kns.t* kam und Bigge erreichte als große *Wpś*, ... ‚indem die Flamme sie umgab, um ihre Feinde zu verbrennen, sie ließ sich am *Ḥ.t-ḫnt* nieder, ihrem Lieblingssitz‘.

Nimmt man dazu, daß es in den Texten von Philä und Nubien nie heißt, sie habe etwa *Bwgm* niedergeworfen oder ihre vernichtende Tätigkeit in *Kns.t* ausgeübt, so kann es nicht mehr bezweifelt werden, daß der Gedanke der ist, daß eine Göttin, die in einem fernen Lande weilt, nach Ägypten gebracht wird und hier sich wirksam am Schutze des Re beteiligt.[2]

Dieselbe Auffassung finden wir dann auch in Komombo wieder. Hier ist es Ombos selbst, an dem die Kämpfe zwischen Re und seinen Feinden stattfanden und die zweimal durch das Eingreifen des Haroëris-Onuris mit dem Sieg des Sonnengottes endeten. Auch die fremde Göttin tritt als Schützerin ihres Vaters auf: ‚Die *nbj.t*-Flamme des Re ist dort, indem sie dessen Feinde verjagt.‘[3]

Daß die ferne Göttin herbeigeholt wird, um dem bedrängten Re Hilfe zu leisten, ist ein Zug, der natürlich in der ursprünglichen Fassung der Onurislegende nicht vorhanden war, aber er könnte sich als eine Erweiterung und Motivierung darstellen und braucht nicht notwendig als Aufnahme eines fremden Elementes oder eine Vermischung mit der Sage vom vernichtenden[4] Auge aufgefaßt zu werden, bei der ja der Ideengang ein ganz anderer ist. Der Befund in Ombos zeigt übrigens noch zur Genüge, wie der Zug nicht wesentlich zur Legende gehört, da dort die Erwähnung des Eingreifens der Göttin in den Kampf nur ganz vereinzelt geschieht, und Haroëris-Onuris die Rolle des Schützers meist allein übernimmt, während seine Genossin sich den Tempel nur als angenehme Ruhestätte an seiner Seite erwählt hat.

2. Als Heldin in der Legende, welche Phot. 1297 uns mitteilt, ist in erster Linie die Genossin des Schu-Onuris aufzufassen.

Es muß dies noch eigens erörtert werden, weil einerseits als Kultstätte der Göttin unter anderem auch Memphis erscheint, und dann das Aufsteigen zum Himmel eine besondere Form der Tefnut zur Voraussetzung hat.

Zunächst sprechen für Tefnut[5] außer der klaren Erwähnung ihres Namens, ihres Bruders Schu, ihres Vaters Re, auch die Paralleltexte, die wiederum die verschiedenen Kultorte nennen, an denen sie heimisch werden soll. Phot. 888 sehen wir Schu, hinter ihm Tefnut und hinter ihr Sechmet. Bei Tefnut nun stehen die Titel:

[1] Grammatik der Denderatexte, § 130 ff.

[2] Vgl. auch den unten S. 111 angeführten Text ‚*Wpś*, die Nubien beschirmte und deren Herz sich den „Ländern des Horus“ zuwandte‘ usw., was deutlich voraussetzt, daß die Göttin in Nubien beheimatet war; ähnlich Ombos I, 140.

[3] Das einzige Beispiel, wo von dem Wüten der Göttin im Negerland die Rede ist, siehe J. 18, unten unter IV.

[4] Es käme eher der Mythus vom zürnenden Auge in Betracht, V G b.

[5] D. i. die Göttin der Onurislegende auf Philä.

... *sic* ...

‚Tefnut, Tochter des Re, Herrin des Abaton, welche von der großen Flamme umgeben ist, die in Elephantine bleibt und in Bigge erglänzt.‘

Ebenso Phot. 46 und 181, wo Tefnut wieder, dieses Mal allein neben Schu, erscheint und wörtlich dieselben Titel führt; in der Nebenzeile 181 ist sie die Tochter des Re, die aus Nubien kommt und sich in Bigge als *Wpś* niederläßt.

b) Ein Zug, der sonst in der Legende nicht zu belegen ist, folgt in unserem Texte der Angabe über die ‚Vernichtung der Feinde. Darnach soll die Göttin 10.000 Ellen gegen Himmel gestiegen sein, wobei ihr Zorn verrauchte. In dieser Fassung handelt es sich zunächst noch nicht um ein Aufsteigen zu Re, sondern um irgendeine wunderbare Erscheinung. Vielleicht darf man die Darstellung M. D. IV, 78 dazu vergleichen, wo als Schutzgeist des Osiris eine Göttin auftritt, die statt des Kopfes ein ... trägt und hinter der ein Falke steht, sie mit ausgebreiteten Flügeln schützend. Die Beischrift lautet: ‚Sechmet die Große, von Ptah geliebt, die Herrliche, Mächtige, an der Spitze der Stätte der Tefnut (Dendera).‘ Ihre Worte an Osiris: ... ‚Ich mache, daß Millionen von Ellen Flammen entstehen zwischen Osiris und zwischen seinen Feinden‘.

Eine Parallele zu dem Aufstieg gen Himmel nach der Vernichtung der Feinde in Bigge findet sich Phot. 204. Dort ersticht der König die Antilope, den ‚Feind des *wḏ3.t*-Auges‘ vor Tefnut. In der Randzeile rechts liest man dagegen: ‚Sechmet war mächtig in Bigge, indem sie die Feinde mit ihrem Gluthauch verbrannte, ... sie stieg als *Nsr.t* gegen Himmel. Da wurde ihr Name Sothis.‘

Man beachte, daß auch hier mit keinem Worte einer Wiedervereinigung mit Re gedacht wird, vielmehr eine neue Auffassung zur Geltung kommt, daß nämlich die ferne Göttin als Sothisgestirn am Himmel glänze. Vielleicht soll eben in ihrem Wiederkommen das Wiedererscheinen der Sothis gefeiert werden.

Auf jeden Fall gibt sich in den zuletzt genannten Beispielen ein starker Einfluß astraler Mythen und der Legende vom zürnenden Auge des Lichtgottes kund, mit der ja besonders Sechmet verbunden erscheint (s. unten IV D.).

So erklärt sich auch die Nennung von Memphis neben Bigge und Elephantine. Der Grund dieses Ineinandergehens ist derselbe, wie wir ihn auch an verschiedenen anderen Orten antrafen. Wir wissen, daß Sechmet als Genossin des alten Kriegsgottes Horus gilt, als dessen Helferin im Kampf, als sein Auge und Diadem gefaßt wird, aber dann auch als Auge und Diadem des Re, als welches vor allem Tefnut erscheint.

Wir müssen uns aber hier bewußt bleiben, daß die Namen nicht immer das Ausschlaggebende sind. Wenn in diesem ganzen Abschnitte von Tefnut die Rede ist, so halte man sich vor Augen, daß nicht die Löwengöttin von Heliopolis hier in der Legende auftritt, sondern eben jene Löwin, die Onuris heimbrachte und die später erst zu Tefnut wurde. Ebensowenig wie all das, was hier von Schu gesagt wird, sich etwa auf den alten Luftgott bezieht, sondern vielmehr auf den Partner der fremden Göttin, der uns ursprünglich als Onuris bekannt ist, und es dürfte nicht ohne Bedeutung sein, daß Schu gerade in Philä mehrfach in der Gestalt des Onuris auftrit, ohne dessen Namen zu führen.

Diese Löwin war aber dann auch zur Heldin der auf sie gedeuteten Legende vom zürnenden Auge geworden, ebenso wie es Sechmet ihrerseits geworden war, und wenn hier und sonst die Gruppe Tefnut[-Schu] von der Sechmet[-Thot] geschieden wird, so soll das die Lokalsage von This, vom Mythus des zürnenden Auges trennen, der bei Sechmet in den Vordergrund tritt, während er bei *Mḥ.t*-Tefnut als das Sekundäre deutlich erkennbar ist.

Es sei noch erwähnt, daß das in der Inschrift erwähnte ‚Anzünden der Flamme‘, das Tefnut-Sechmet gegen die Feinde ihres Partners Ptaḥ bewirkt haben soll, im Totenbuch Kap. 137 vom ‚Auge des Horus‘ gesagt wird: ‚Spruch vom Anzünden der Flamme‘: ‚Es kommt das weiße Horusauge, es kommt das leuchtende Horusauge..., es bezwingt die Genossen o. ä. des Seth ... vor dem der es brachte‘ usw. Es ist das ein neuer Beleg für den engen Zusammenhang zwischen Sechmet und dem Auge des Horus, gerade im Mythus des fernen Auges.



γ) **Schu als Tänzer.**

In mehreren Texten, die auf die Legende Bezug nehmen, tritt Schu in einer Rolle auf, die ihm ursprünglich gewiß fern lag, er tanzt vor der Göttin, die er nach Ägypten bringt, um sie zu erheitern. Philä, Phot. 265: ‚Als ihre Majestät aus *Bwgm* kam, indem Schu vor ihr her war und ihrem Ka tanzte.' Phot. 87: ‚Als ihr von *Bwgm* kamt ... Schu tanzte.' Dies Detail aus dem Zuge der nach Ägypten wandernden Göttin wurde in Esneh auch in den Ritus aufgenommen, und eine zweimalige Darstellung, bei der der König als Schu vor der *Mnḥ.t* tanzt, zeigt, daß man es nicht als nebensächliches Beiwerk betrachtete. Ausdrücklich wird auch hier der Tanz mit der Einholung der Göttin in Zusammenhang gebracht: ‚Er tanzte vor ihr in Jubel, als sie zu ihrer Stadt kam.'[1] Wie wird nun Schu zu dieser Rolle gekommen sein? Ich glaube, wir können den Weg noch mit Sicherheit verfolgen. Wegweiser muß uns dabei wiederum die Tatsache sein, daß wir unter Schu und Tefnut nicht das Götterpaar von Leontopolis, sondern die Löwengöttin und ihren Genossen zu verstehen haben, der sie aus dem Wüstengebirge heimholte.

Wir können nun beobachten, daß in den Riten, die vor den Löwengöttinnen vollführt werden, gerade Gesang und Tanz eine große Rolle spielen. Mit Liedern und Sistrengeklapper sucht man ihren Grimm zu verscheuchen und sie gnädig zu stimmen. Der König, der in Esneh vor der Löwin tanzt, erheitert seine Herrin mit dem, was sie liebt'; die angeführten Stellen Phot. 275 und 87 haben zur Voraussetzung, daß man auch in Philä den Tanz zu den Riten der Tefnut rechnete. In Achmîm findet sich in der Pansgrotte ein Priestertitel, der uns lehrt, daß auch hier der Tanz vor der Löwin gepflegt wurde. Denn der von H. Kees im dortigen Heiligtum zweimal belegte Titel (Pl. III) und (Pl. IV) ist wohl nicht, wie dort geschieht, mit *3b*-Panther zu übersetzen, sondern eher ‚Tänzer des Panthers' oder ‚Tänzer der Löwin'.[2]

Nun wissen wir, daß der Tanz gerade bei den Wüstenvölkern eine besondere Rolle im Gottesdienst spielt. Erinnert sei an die Zwergtänzer aus Punt oder dem Gottesland (und dem Geisterland), die im alten Reich nach Ägypten gebracht wurden und bei den religiösen Feiern auftreten mußten; ferner an die Bese, die alle als Musikanten und Tänzer gelten. Auch wurden ja speziell vor Min, dem Gott des östlichen Fremdlandes, Negertänze vollführt, die ‚Tänze des Min (L. D. III, 162), ‚Nubien tanzt seinem Ka' heißt es in seinen Titeln R. E. II, 56.[3]

Wenn nun die Sage ging, daß der Kriegsgott seine Gefährtin, die Löwin von der östlichen Wüste, heimbrachte, um sie in seinem Heiligtum anzusiedeln, so war es natürlich, daß man ihn so vor ihr tanzen ließ, wie es die Beduinen vor ihren Göttern taten und wie es die Riten von alters her für die Erheiterung der Göttin vorschrieben. Hier sehen wir wieder den Gott als den Wüstenjäger, der von Schu nichts anderes als den Namen hat.

Dieser Gedankengang erhält die beste Bestätigung durch eine Darstellung in Edfu R. E. I, 317, deren Bedeutung dadurch wächst, daß sie noch über andere Fragen unserer Legende Aufschluß gibt. In dem *Bḥd.t*-Gemach des Tempels sehen wir in einer Götterreihe an vierter Stelle Hathor ‚die Gottesmutter in , die ihren Horus auf dem *Mnt*-Bette nährt, . . . und seine Kraft über die der Götter erhebt'. Hinter ihr erscheint ein Gott mit Menschenkopf und Doppelfederkrone, Bart und langem Haar, also genau in der Form, in der Sopd so häufig dargestellt wird. Seine Titel lauten:

sic?

‚Der Vielgestaltige, der Tänzer, mit gewaltiger Kraft,
der Gefolgsmann (*ỉmj-ḫt*) der Wosret in Punt,
der ihrem Ka tanzt, um ihr Herz zu erfreuen,
der ihren Sohn empfängt, wenn sie ihn zur Welt bringt (*rdj-ś św r t3*)'.

[1] J. 71/72. Vgl. M. D. IV/2, wonach in dem Hymnus an die nahende Hathor-Sechmet der König tanzen und singen soll, um sie gnädig zu stimmen [*śḥtp*].

[2] Es gibt einen *ỉb3w*-Pavian, doch passen die Tiergestalten beidemal nicht; außerdem ist er auch als Titel wohl nicht zu verwenden.

[3] Vgl. den tanzenden Trogodyten in v. Bissing, ‚Die Kultur des alten Ägypten', Abbild. 22.

Der Name ist gewiß in *sp-w* zu ergänzen. Ich kenne ihn noch an zwei anderen Stellen, beidemal als Titel des alten Horusgottes: Ombos I, 97: ‚Haroëris, der vorn die beiden Augen hat, reich an Gestalten o. ä, der große Gott, Herr von Ombos', und bei Haroëris-Chnum, der im Horusmythus seinen Anteil an dem getöteten Feind erhält (s. oben S. 16). Ein Zusammenhang dürfte nicht von der Hand zu weisen sein.

Vielleicht handelt es sich direkt um Horus-Sopd, der ja zusammen mit Hathor Schutzherr der fernen Ostländer ist und neben ihr in Wadi Maghâra dargestellt wird (L. D. III, 28: ‚Hathor, Herrin von *Mfk3.t*' neben ‚Sopd, Herr der östlichen Wüste'). Es wäre aber ebenso möglich, daß der Gott eine andere Fassung des Min darstellte oder eine Erscheinungsform des Onuris wäre.

Auf jeden Fall aber geht hervor, daß man sich einen der alten Kriegs-(Horus-)götter als Begleiter und Tänzer einer Göttin der östlichen Wüste dachte. Es ist uns ja auch aus anderen Texten Horus als Tänzer und Sänger der Hathor bekannt. ‚O Goldene, wie schön sind diese Lieder (Tänze), wie die Lieder (Tänze) des Horus selber' (M. D. I, 31); bei der Zeremonie, der dieser Spruch entnommen ist, tanzt und singt der König vor Hathor, die hier stets Frau des Horus genannt wird, und übernimmt selbst dabei die Rolle des Gemahls. Auch M. D. III, 50 ‚tanzt ihr der Horus selbst'. Vgl. auch oben Apisgau S. 44. Vielleicht haben auch die kleinen sistrenschüttelnden Horuskinder diese ihre Kunst von ihrem Vater geerbt.

Wir lernen übrigens jetzt von Sp. Kol. XIX, 32/33, daß gerade Haroëris als Musikant galt: ‚Lieblicher ist die Rinde meines *B3tm*-Baumes ... [als] Haroëris, wenn er die Zimbel schlägt, der Herr der Barke, wenn er zu der Harfe singt.' Es braucht dabei Haroëris nach dem Gesagten nicht etwa die Form eines andern musizierenden Gottes zu sein.[1]

Über das ‚Jauchzen' des Horus beim Nahen seines Auges in den Pyramidentexten siehe unten V C c 2.

In den zuletzt angeführten Stellen ist Hathor als die Göttin genannt, vor der der Gott tanzt; sie ist ja von alters her die heitere Göttin, die Gesang und Tanz und Trunk liebt, und gewiß hat diese Verwandtschaft in Verbindung mit dem gleichen Herkunftsort die Verknüpfung mit der Onurislegende gefördert und ihrerseits auf deren weitere Ausgestaltung eingewirkt. Aber es braucht die Zeremonie des Tanzes speziell nicht aus ihrem Kult hier übernommen worden zu sein, sondern diese konnte sich in natürlicher Entwicklung aus der Natur der Löwengöttin den Riten, die man vor ihr verrichtete, und den Sitten ihrer Heimat entwickeln.[2]

So braucht man auch nicht, wie So. 24 meint, anzunehmen, daß der tanzende Affe als Schu auf die tanzenden *Htt*-Affen zurückgehe, die übrigens von jeher als Urbild der Tänzer gelten konnten, ohne daß man eine spezielle Beziehung zu Punt annehmen müßte (So. ib.).

Aber Schu tanzt eben auch in seiner Menschengestalt vor der Göttin, ja ausdrücklich wird er nirgends als tanzender Affe dargestellt oder genannt.[3] Seine Gestalt als Affe hat er vielmehr Thot, seinem Kollegen in der Legende der zürnenden Göttin, zu verdanken, wie unten V gezeigt wird, oder allenfalls noch seinem Verwandten, Thot von Pnubs (s. oben S. 11).

3. Tefnut und Arhensnuphis.

Sethe schließt So. 36, daß die Deutung des Namens: ‚Guter Lebensgefährte' oder besser ‚guter Gemahl' [oder ‚schöner Gemahl', s. oben S. 89] in der griechisch-römischen Zeit nicht mehr bekannt gewesen sei. Dem widersprechen aber die klaren Stellen, die ich J. 38—39 angeführt habe. Phot. 19 wird der Name deutlich erklärt: ‚Du bist der gute *ḥmśj*-Genosse auf Bigge in diesem deinem Namen Arhensnuphis'; dann erscheint als Variante *ỉrj-nfr* = ‚guter Genosse'; endlich heißt Phot. 1295 Schu der ‚*Ỉrj-ḥmś-nfr* der Tefnut auf Bigge'; ganz ähnlich wie er J. 49 der *Sḥn-nfr* = ‚der gute Gatte' der Hathor genannt wird (s. oben).

In seiner äußeren Erscheinung gleicht Arhensnuphis meist einem Gotte, der von jeher als der gute Gemahl einer Löwin gilt, dem Ptah-

[1] Sp. l. c. denkt an eine Form des Bes, mit dem aber Haroëris nie identifiziert wird. Eine Angleichung Bes-Sopd findet sich Lanzone, Pl. 357; dort ist Sopd aber der Kämpfer, der die Asiaten schlägt.

[2] Bemerkt werde noch, daß die Tänze vor Min [L. D. III, 164] in Beziehung zu dessen Auge gesetzt werden: ‚Kommt laßt uns tanzen, laßt uns Horus mit seinem großen, gewaltigen Auge erfreuen, der *ỉnśj.t*, die in *Nṯrj* ist'; da *Nṯrj* im Gau von Koptos liegt, handelt es sich um seine Partnerin [zu *ỉnśj.t* = Rote, vgl. Sechmet, Herrin des roten Gewandes *ỉnś.t*].

[3] Aus dem Determinativ von *ṯnf* J. 46 läßt es sich wohl auch nicht schließen.

Tatenen. Wer die Darstellung Phot. 1308 ohne Inschriften träfe, müßte im Zweifel sein, ob er hier Ptaḥ-Tatenen und Sechmet, die wirklich dargestellt sind, vor sich habe oder Arhensnuphis-Tefnut, so ähnlich erscheinen die beiden Paare; der einzige Unterschied ist der, daß Tatenen das lange Haar trägt, während Arhensnuphis immer mit der kurzen Löckchenperücke erscheint, die er wohl von Onuris hat. Sollte diese Tracht von dem Gemahl der Sechmet in Memphis stammen,[1] so zeigte das wiederum, wie gut man bei allem Synkretismus doch noch die typischen Göttererscheinungen auseinanderzuhalten wußte. Übrigens sahen wir oben S. 66, daß das Götterpaar Ptaḥ-Tatenen mit Sechmet eben auch zu der großen Gruppe gehört, als deren andere Vertreter Onuris-*Mḥ.t*, Haroëris-*T-śnt-nfrt* usw. erscheinen.

Vereinzelt erhält Arhensnuphis die äußere Erscheinung des Schu, bärtiger Mann mit der Feder, oder die des Onuris mit den vier Federn. Zu dieser Identifikation mit Schu-Onuris paßt denn auch, daß ihm wie Schu 1489 das *ḥḥ* dargereicht wird, wobei der opfernde König den Onuriskopfschmuck trägt, daß Phot. 1574 der König in der Arhensnuphisgestalt den Feind ersticht, was er sonst meist als Onuris tut, u. a. m. Als Löwe und Kampfgott = Schu-Onuris tritt er uns dann auch in seinen Titeln entgegen, die man J. 40 zusammengestellt findet; hinzugefügt sei noch das charakteristische Prädikat Phot. 411 ,Herr des Sitzes von *Ṯ3r* im südlichen Teile (Ägyptens)', wodurch er ausdrücklich in den Kreis der Horuskampfgötter eingereiht wird.[2] Ähnlich ist es zu verstehen, wenn er Phot. 1354 der südliche Löwe genannt wird, d. i. ein Pendant zu dem Löwen im Norden; er bewacht hier die Grenze im Süden wie jener im Delta. Heißt er dagegen Phot. 996 ,Löwe groß an Kraft im Nordteile' (Ägyptens) und ,Löwe des Nordens' (Phot. 260), so soll wohl seine Identität mit jenem Horuslöwen ausgedrückt werden.[3]

Auch in den Riten, die vor ihm vollführt werden, zeigt sich eine große Übereinstimmung mit dem Kult des Schu: Es werden ihm Myrrhen gereicht (Phot. 51, 146, 1920), Weihrauch dargebracht (Phot. 19, 996, 1354, 1923, 1974), Wein (Phot. 1418, 1429), ein Halsband (Phot. 456).

Seine Rolle, die er in der Legende spielt, ergibt sich gleichfalls zur Genüge aus den J. 40 gegebenen Titeln, deren hauptsächlichste hier in Übersetzung folgen, unter Hinzuziehung neuer Belegstellen. ,Der *Kns.t* durchzog (d. i. zu seiner Schwester)'[4] Phot. 880; ,der aus *Kns.t* kam vor ihr her' Phot. 20; ,Arhensnuphis Schu, Sohn des Re, der aus Nubien kam und , das Auge des Re ihm aus *Kns.t* brachte' Phot. 938; ,der . . . an der Spitze von Nubien, der seine Schwester in *Bwgm* erfreute' Phot. 153; ,Arhensnuphis, Schu (Sohn des Re), der *Bwgm* durchzog o. ä.'[5] Phot. 411; ,der die Große, die fern war, herbeibrachte' Phot. 456; ,der die Große nach Ägypten brachte' Phot. 66.

Man sieht also, wie Arhensnuphis im wesentlichen alle Züge des Onuris-Schu treu wiedergibt, und daß wir es bloß mit einer der Erscheinungsformen desselben Gottes zu tun haben, und zwar mehr noch des Gottes in seiner ursprünglichen Auffassung als in der späteren Ausdeutung und Verschmelzung mit dem Luftgott oder Himmelsträger Schu, die nur ganz sporadisch und peripherisch erscheint.

Auch die Ausdeutung des Horus-Schu als Mondgott findet sich bei Arhensnuphis: Phot. 142 nennt ihn

,Leuchtender in der Nacht,
der Strahlen aussendet wie der Herr des Alls,
der sich alltäglich am Himmel zeigt, . . .
der die Finsternis erhellt mehr? als der, der als
Gold erglänzt'.

[1] Phot. 20 heißt er: , wie Ptaḥ.
[2] Siehe oben S. 65; das nördliche *Ṯ3r* ist Sile und Sebennytos.
[3] Auf Phot. 996 erscheint er auch als der *ḏd*, der auf dem Abaton erglänzt; es ist das derselbe Titel, den Onuris, Haroëris und Schu führt; s. oben S. 64 ff.
[4] Es ist offenbar dasselbe gemeint, was Phot. 205 von Schu gesagt wird: ,Der Nubien durchzog zu seiner Schwester Tefnut hin und die, die fern war, zu ihrem Vater brachte.'
[5] Es erscheinen dort zwei Arhensnuphis in der Prozession: der zweite ist der ,Herr des südlichen *Ṯ3rw*', s. oben, der andere führt den angegebenen Titel.

Als Begleiterin dieses Gottes erscheint stets Tefnut, nur sie allein, nie etwa Sechmet, obwohl er ja das Äußere des Gemahls derselben hat.[1] Sie heißt ,Tefnut, die Tochter des Re auf dem Abaton' oder ,Tefnut, Herrin von Bigge' (Phot. 51, 142, 146, 1920 usw.); ,Tefnut, . . . *Wpś* die Große, Herrin von Bigge' (Phot. 1974); ,die Herrliche Schöne an der Spitze von Nubien, die große am Haupte ihres Schöpfers' (Phot. 19); ,Tefnut. . ., die aus *Kns.t* kam mit ihrem Bruder' (Phot. 996), wie es andererseits von Arhensnuphis heißt: ,es ist Schu, der aus Nubien kam mit seiner Schwester Tefnut' (Phot. 260).

Über die Fälle, wo Tefnut in der Gestalt der Hathor als Gattin des Gottes auftritt, siehe unten S. 109 ff.

c) Tefnut als Sonnenauge.

1. Die Genossin des Onuris ist, da sie später mit der Tefnut identifiziert wurde, dann wie diese zur Tochter des Sonnengottes und zu dessen Auge geworden. Seinen Ausdruck fand dieses Stadium der Entwicklung zumeist in dem stereotypen Titel ihres Begleiters, ,der das Auge der Sonne zu Re brachte'. Es ist das eine Formel, die, wie wir sehen, weder Zweck noch Gegenstand der ursprünglichen Fassung der Legende wiedergibt. Daß die wilde Löwengöttin zu Re gebracht werden soll, ist ebenso sekundär als ihre Bezeichnung als Sonnenauge, aber beides entspricht dem normalen Entwicklungsgang, den die Göttin durchgemacht hat. War die Göttin zum ,Auge des Re' geworden, was, wie Sethe So. 20 wahrscheinlich gemacht hat, schon ziemlich früh geschehen ist, so mußte auch ihre Erscheinung in der Legende eine andere werden. Schon die Gleichsetzung der alten Göttin der Legende mit Tefnut mußte eine Beziehung zu deren Vater herbeiführen. Dann mußte diese Verbindung durch die Identifizierung mit dem Sonnenauge noch enger werden und schließlich als ein Zweck im Mythus erscheinen, Re das Auge zu bringen. Das hat freilich nicht vermocht, das alte Bild ganz auszulöschen, und ebenso häufig begegnen wir den Anspielungen, die die Göttin immer noch als die gute Genossin erscheinen lassen, die sich am Kultort ihres ,Partners niederläßt oder mit ihm die Feinde ihres gemeinschaftlichen Vaters niederwirft. Ja wir brauchen in dem Ausdruck ,der das Auge zu Re brachte'[2] gar nicht immer wirklich an sein Auge oder gar an solare Ideen zu denken, sondern an die Göttin, die auch ,Auge des Re' heißt, im übrigen aber ihre alte Auffassung noch nicht eingebüßt hat. Das läßt sich z. B. in Philä noch deutlich nachweisen. Hier heißt die Göttin in der Formel auch überall dann so, wenn sie als Löwin neben Schu auftritt; dann aber hat speziell hier Tefnut eine Form, die der *Wpś* angenommen, die ihr direkt als Symbol und Diadem das schlangengestaltige ,Auge' des Re gibt. So will also die Formel oft nur dasselbe ausdrücken, als wenn es heißt, Tefnut sei als *Wpś* nach Bigge gekommen.

Dazu paßt wieder, daß in ihren Titeln Tefnut äußerst selten den Titel ,Auge des Re' führt, als Haupttitel fast nie, wenn er auftritt meist in der stereotypen Verbindung ,Auge des Re, Herrin des Himmels' usw., wie bei allen anderen Göttinnen.

2. Daneben läßt sich aber auch öfter ein Zusammenhang mit der astralen Legende von dem wirklichen linken Auge des Lichtgottes konstatieren, die durch bestimmte Übereinstimmungen zu einer Beeinflussung auch der Onurislegende führen mußte.

Zum sinnfälligen Ausdruck gelangt im Ritus dieser Zusammenhang durch die Darstellungen, bei denen dem Sonnengott das heilige Auge gereicht wird, wobei Schu und Tefnut als seine Begleiter auftreten. Daß das nicht etwa zufällige Zusammenstellungen sind, dürfte sich schon aus dem Umstand ergeben, daß sich dieselben mehreremal wiederholen; sie sind außerdem die Parallelen zu den Darstellungen, bei denen den beiden Göttern der Legende selbst das Auge dargereicht wird (s. unten V C c 3).

Dann läßt sich dieselbe Auffassung auch aus den Beischriften erschließen; gegen So. 36 ist die Verumständung doch eine andere, als etwa bei ähnlichen Zeremonien vor irgendeinem Gott: ,Nimm dir dein Auge und tu es dir an deine Stirn . . . die Götter des Horizonts jauchzen, weil das Auge an seiner Stirn erglänzt, der (= Schu)[3] hat es ihm an seinen Scheitel getan', das muß doch direkt sich auf die drei anwesenden Götter be-

[1] In zwei Fällen nur erhält Tefnut als zweiten Untertitel ,*Nsr.t* die Große'.
[2] Man beachte auch, wie in der Spätzeit überhaupt die Bezeichnung der Göttinnen als Sonnenauge überhandnimmt.
[3] Vgl. die Pyramidenstelle J. 20: ,O Schu . . ., du hast das Horusauge zum Himmel erhoben.'

ziehen. Auch die parallele Szene Phot. 58 zeigt, daß die Darreichung des linken Mondauges gemeint ist. Der Spruch an Re lautet: ‚Nimm dir das *Wḏꜣ.t*-Auge, indem es versehen ist ... indem sein Schwarzes und sein Weißes an seiner Stelle ist; es weicht nie von dir.‘ Schu erscheint hier in seinem Titel: ‚der aus Nubien kam und das Auge des Re zu ihm aus *Kns.t* brachte‘. Sie alle drei, Re, Schu und Tefnut, sind ‚die Herren des heiligen Auges, die sich freuen, wenn sie es sehen‘.[1] Am seltsamsten aber ist der Titel des Sonnengottes: ... ‚Horus-Re der Horizontische, der große Gott, Herr des Himmels, ... der die Feinde seines Vaters auf dem Abaton niederwirft.‘ Das zeigt deutlich, daß sich hinter dem Re-Horus noch der alte kämpfende Gott versteckt, der Besieger der Feinde, der ursprüngliche Genosse der Löwengöttin; und daß ihm das Mondauge gereicht wird, hat seinen Grund eben darin, daß ihm ja das linke Auge ausgerissen wurde und dieser Mythus Ausgangspunkt für die anderen Legenden vom Auge des Lichtgottes wurde, wie unten unter V dargetan wird.

Auf den Zusammenhang der Legende mit Re-Harachte, der an Stelle des Horus trat, weisen wohl die anderen Szenen hin, bei denen er mit Schu und Tefnut auftritt; denn diese erscheinen dabei mit Titeln, die uns aus der Sage geläufig sind. Freilich erkennen wir auch hier, wie die Beziehungen nicht ursprünglich zu sein brauchen. Philä, Phot. 980 wird vor den dreien geräuchert, wobei Schu der treffliche Beschützer des Harachte genannt wird (also der Held Schu) und Tefnut Tochter des Re und große *Mḥn.t* auf dem Haupte ihres Vaters.

Die gleiche Szene findet sich Ombos II, 303. Auch hier ist Schu der Kämpfer: ‚Horus der Held ... der die Große, die fern war, herbeibrachte‘, während Tefnut ‚aus *Kns.t* kam und sich mit ihrem Bruder in dieser Stadt niederließ.‘

Ähnlich Phot. 966; dort überreicht der König die beiden Uräen vor Re-Horus, Schu und Tefnut. Letztere ist die ‚Tochter des Re, ... die den Apophis ihres Vaters Re verbrannte, der sich freut, sie zu sehen‘. Schu ‚kam aus *Tꜣ-stj* und brachte das Auge des Re[2] zu ihm aus *Kns.t*‘.

Es sind das alles Beispiele für die Rolle, die nicht nur Re allein, sondern die ganze Götterfamilie von Heliopolis in den Tempeln spielt; sie hat nicht nur die Gestalten der anderen Götter, sondern auch deren Sagen vollständig durchdrungen.

Ergebnis für Tefnut.

Aus den verschiedenen Gestalten der Tefnut, der Wahl ihrer Begleiter, der Tradition über ihr Eintreffen in Bigge usw. geht hervor, daß sowohl sie als ihr Partner als die Götter der Legende ziemlich konsequent dargestellt sind. Ein Eindringen fremder Elemente, speziell der Geschichte von dem in der Fremde strafenden Sonnenauge, ließ sich nicht feststellen. Auch der Mythus vom Auge, das seinem Vater zürnt, wirkte nicht so ein, daß er als Kern der Sage und deren Ausgangspunkt gelten könnte. Die Wandlungen der Tefnut im Verlauf der religiösen Entwicklung haben natürlich auch Modifikationen des Mythus bedingt, doch sind dieselben derart, daß sie den Urbestand noch erkennen lassen.

C. Mut und die Legende.

Wie J. 34 bemerkt wurde, tritt in Philä auch Mut als Göttin der Legende auf. Zunächst sehen wir sie als Tefnut aufgefaßt oder mit ihr identifiziert in Bigge verehrt; Debod 1693 nennt sie: ... ‚Mut, das Auge des Re, die Tefnut auf Bigge‘. Phot. 328, Philä = L. D. IV, 163 tritt sie auf als ... ‚Mut die Große, die Herrin von *ʾIśrw*, Tefnut, Tochter des Re auf dem Abaton, Ehrwürdige, Herrliche, Herrin der Göttinnen, Auge des Re und Diadem [*mḥ.t*] auf seinem Haupte

‚Die aus *Kns.t* kam und nach dem Abaton zog, die sich dort niederließ vor allen Orten.‘

Phot., Philä 1372 ist sie ‚Mut die Große, die Herrin von *ʾIśrw*, die Ehrwürdige, Mächtige, die

[1] Vielleicht Erinnerung an die Sage, daß einst Schu und Tefnut das verlorene Auge ihrem Vater zurückbrachten. Siehe zuletzt Grapow, Rel. Urk., Heft I. Übers. S. 15 A. 3. Vgl. auch unten V. C b.

[2] S. unten V. C d.

Herrin im Flammengemach, großes Diadem auf dem Haupt eines jeden Gottes,

deren Glut auf dem Abaton gekühlt wurde,
sie ist es nämlich, die aus Nubien kam,
indem ihr Bruder Schu sie pries‘.

In der J. 34 herangezogenen Stelle erscheint sie auch als *Wpś*, der in Philä häufigen Form der Tefnut. ‚Mut die Große, Herrin von *ʾIśrw*, Ehrwürdige, Schöne an der Spitze von Bigge, Auge des Re, Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter, große *Wpś* im Flammengemach, große Sonnengöttin, Herrin in *Kns.t*, Pantherkatze an der Spitze von *Bwgm*.‘

Auch der Leidener Papyrus Kol. XXI identifiziert Mut mit der Göttin, die als äthiopische Katze von Thot nach Ägypten gebracht wird, ja hier macht das Paar, wie es scheint, längeren Halt, hier werden besondere Erlebnisse berichtet, die Lieder überliefert, mit denen die ferne Göttin als Mut begrüßt wird, Lieder, die Anklänge an die Hymnen der Empfangshalle in Philä zeigen.

Das war nur möglich unter der Voraussetzung der Angleichung an die Göttin der Legende, da ja Mut von Hause aus jeder der Mythenrezensionen fern stand. Aber Mut galt ja auch als Tochter des Amon-Re, ward zum Auge und Diadem des Sonnengottes, zur ‚Hathor in Theben‘, ‚Tefnut in Theben‘, galt vor allem aber auch der Neḫbet verwandt. Dazu kommt, daß die ferne Göttin längst nicht mehr nur als Löwin gedacht ist, sie wird als schöne Göttin, rein menschlich, in den Tempeln Ägyptens heimisch, also in einer Form, in der auch Mut erscheint.

b) Ich glaube aber, daß ferner die Genossin des früheren Hauptgottes des thebanischen Gaues, die *Ṯnn.t*, auch die Aufnahme der Mut in die Legende bewirkte.

Diese Genossin des alten Horusgottes Month ist in späterer Zeit ebenfalls rein menschlich dargestellt, als Frau mit dem ... Schmuck. Welche Gottheit sich hinter ihr birgt, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. In Theben ist die Genossin des Month von Theben, die ebenfalls menschliche ... ‚Sonnengöttin der beiden Länder‘. Aber das scheint eine spezielle Form in Theben darzustellen.

In Edfu lernten wir als Genossin des Month die *Mḥ.t* kennen, mit dem gemeinsamen Sprößling, dem Sohne der *Mḥ.t* (s. oben, S. 33). Sonst erscheint sie stets als ...[1] u. ä. neben der ... und mit ihr identifiziert. L. D. IV, 65[a] ist sie hinter Month: ‚Die *Ṯnn.t*, die das Herz des Horus des Horizontischen erfreute, die seinen Leib in ihrem Gemache barg‘ usw. Sie ist die ‚Herrliche, die aus Re hervorging, die *Mḥn.t* des Allherrn, die ihre Flamme groß macht rings um dessen Sonne‘.[2] Sie ist Hathor und Tefnut, aber zunächst wird sie immer, infolge ihrer äußeren Erscheinung, Hathor genannt: ‚*Ṯnn.t*, Hathor in Hermonthis, Tefnut, die Große, Tochter des Re‘ (R. E. I, 312; ebenso I, 100; I, 174). *Ṯnn.t* als *ḏd.t* siehe S. 106. — Sie ist die Herrin von *Bwgm* (J. 87). Auch sie erscheint als die Göttin, die zürnt und versöhnt wird (s. S. 126). Nach Sp. galt auch Hermonthis als Reisestation der heimkehrenden Göttin, wie Kol. XXII, 20 beweist. Gerade sie als Genossin des alten Falkengottes war ja für die Aufnahme in die Legende prädestiniert.

D. Die *Ḏd.t*

Die Bedeutung der *Ḏd.t* läßt sich kurz dahin angeben, daß sie eine Form der Löwengöttin und Genossin des alten Kriegsgottes ist, nur eine andere Erscheinung der Göttin der Onurislegende. Daß *Ḏd.t* ursprünglich eine Bezeichnung der Löwengöttin ist, geht schon daraus hervor, daß als ihr Verehrungsort (J. 32) die ‚Stätte der Tefnut‘ genannt wird.[3] Dann wird die Göttin fast ausnahmslos dort so genannt, wo sie auch ausdrücklich als Tefnut erscheint, oder wo der Ort ihrer Verehrung oder ihr Begleiter uns zwingen, sie als die löwengestaltige Genossin des Onuris aufzufassen.

[1] Schreibungen wie ... (R. E. I, 100), ... (R. E. I, 174) legen die Lesung *Ṯnn.tj.t* nahe = die der *ṯnn.t*. [2] R. E. I, 312; sie ist ferner die Uräusschlange, die *śbḳ.t*, die Month, den Kämpfer, schirmt. [3] S. unten.

a) Wir können außer Dendera (J. 77; 82) den Namen *Ḏd.t* belegen:

1. In Ombos, wo ihn die Partnerin des Haroëris trägt, wie O. I, 87 und I, 82; wie sehr die Göttin von Komombo unter diesem Namen bekannt war, zeigt Philä [J. 68], wo die Tesentnefret-Tefnut als große *Ḏd.t* unter den Trogodyten neben Haroëris-Schu von Ombos erscheint. In den Paralleltexten O. I, 71 und 74 ist sie als Begleiterin des Sohnes des Re die , ‚die *Ḏd.t*, die aus dem großen See hervorging'.

2. Philä. Hier heißt Hathor die große *Ḏd.t*, *B3.t* in *Bwgm*, da, wo der Zug aus der Ferne geschildert wird (J. 45), der hier Hathor nur als eine Form der Löwengöttin erscheinen läßt, zumal Schu ihr Begleiter ist, und die Szene genau der von Ombos entspricht, wobei man sich erinnern muß, daß eben die Ombosrezension in Philä vollkommen bekannt war [J. 68].

3. Sebennytos. Die Bezeichnung der Genossin des Onuris von Sebennytos als *Ḏd.t* ist von entscheidender Bedeutung. Mar. Dend. II, 57 heißt es in der Osirislitanei bei diesem Gau:

‚Bist du in Sebennytos, dem Gemach des *Ḥrj-ỉdb*,[1]
so ist dein Vater zu deinem Schutz als „Herr des Speeres"
und deine Mutter, die *Ḏd.t*, verbrennt deine Feinde.'

Hier ist *Ḏd.t*[2] offenbar nur eine Bezeichnung der Partnerin dieses Herrn des Speeres, der uns auch als Horus der Held, Onuris usw. bekannt ist, dieselbe Göttin, die daneben als *Šmnt.t*, Tefnut, *Mḥn.t*, Sechmet, *Nb.t*-Flamme, Nesret und Große Zauberin erscheint. Ebenso M. D. II, 27.

4. Theben = Diospolis magna. Düm., Geogr. Inschr. III, 66 wird Hathor den weiblichen Gottheiten des Gaues angeglichen; sie erscheint nur einmal im Nebentitel als Mut, sie ist ferner die große Kuh, die Mutter des Re; es folgen dann bei der Nennung des Kanals, Ackers und Sees die Titel:

‚Tefnut, Herrin in *Bwgm*.
Große Sonnengöttin, Tochter des Re, die er gerne sieht.
R'.t, *'Imn.t*,[3] Herrliche in Hermonthis.
Ḏd.t, die den Re vor seinen Feinden barg';

endlich folgen ‚Herrin der Götter, Auge des Re, Hathor die Große in Theben'. Die Beziehung der Hathor zur *Ḏd.t* kann hier ganz wegfallen, da es sich nur um eine Angleichung an die Gaugöttin handelt, deren Wesen uns in diesen Titeln entgegentritt. Es ist auf den ersten Blick klar, daß auch Mut unter diesen Prädikaten nur sekundär gemeint sein kann und daß wir es hier vielmehr, wie der Hinweis auf Hermonthis und der Name *R'.t* dartut, mit der Genossin des alten Horusgottes Month zu tun haben, die auch in Theben selbst als *R'.t*, die ‚Sonnengöttin der beiden Länder' erscheint. Sie wird ja auch in Dendera ausdrücklich die *Ḏd.t* des Month genannt, L. D. IV, 83:

‚*Tnn.t* die Große, die Tochter der Re, an der Spitze von Dendera.
Es ist die *Ḏd.t* des Month in *Nṯr.t*.'

5. Diospolis parva. Hier liegen die Verhältnisse genau wie in Theben und stellen zum Teil wohl nur eine Kopie dar. Der Kult des Amon ist hierher übertragen worden und hat den Kult eines Falkengottes dort verdrängt. Amon erscheint hier als der jugendliche Horus der Horizontische, als der buntgefiederte Falke, der *Bḥdtj*, selbst.[4] Seine Genossin lernen wir kennen[5] als Hathor ... ‚Tochter des Re, ... die den Bösen verbrennt, deren Flamme seine Glieder frißt', als ‚Tefnut, Tochter des Re', zuletzt als ‚Mut die Große, Herrin von Ascheru'. Sie paßt also ganz zu dem alten Falken-

[1] Bezeichnung auch des Schu usw. wie Philä, Phot. 1280. [2] Beachte das Deutezeichen der Schreibung.
[3] Für die Auffassung der *'Imn.t* ist lehrreich: ‚Hathor an diesem Orte ist ... Tefnut, Tochter des Re, das ist die *'Imn.t*' (Mar. Dend. III, 78).
[4] L. D. Text II, 191. [5] Liste Düm., Geogr. IV, 115 ff.

gott, an dessen Kampf noch der Name einer Örtlichkeit ... , so wie in Sebennytos, erinnert. L. D. Text, l. c. tritt sie neben dem Amon-Horus auf und führt die Bezeichnungen: ‚Mut die Große, die Herrin von Diospolis parva, Auge des Re, Herrin des Himmels, an der Spitze von Dendera; es ist die *Ḏd.t*, die Re gerne sieht, die nicht von seiner Majestät weicht an (?) seiner Kapelle.' Diese letzte Bezeichnung ist uns wertvoll; sie deutet eben an, daß Re die *Ḏd.t* so gerne in seiner Nähe hat, damit sie ihn beschirme. Auch das paßt ganz zu dem Bild der Genossin des Onuris, die, wie dieser selbst, die Feinde des Re niederwerfen soll, und zwar eben an den Kultorten beider, wie sie das einst getan hatten.

6. Gau Hipponus (18 oberägypt.). Auch hier ist die Göttin als genannt, D. G. J. III, 93. In Edfu erscheint dieser Gau als Schauplatz der Siege des alten Horus; hier ist auch das .

b) Die Deutung des Namens und sein Ursprung sind uns nicht ganz klar; ebensowenig ist uns bekannt, wo derselbe zum ersten Male auftauchte. Eine Stelle in Komombo scheint eine Erklärung geben zu wollen. Wie oben dargelegt, erscheinen die verschiedenen Götterformen der Legende: Onuris, Haroëris, Schu und Arhensnuphis sowie Ptaḥ unter der Bezeichnung ‚herrlicher *Ḏd*'. I, 82 werden als Insassen des Gaues genannt: ... Geb und der ‚herrliche *Ḏd*, die *Ḏd.t* ist bei ihm samt der Herrscherin'. Das legt nahe, daß die *Ḏd.t* eben nur als die Begleiterin des *Ḏd* gelten soll. Dazu würde vielleicht auch die Bedeutung führen, in der *Ḏd* J. 82 gebraucht wird. Es ist nämlich auffällig, daß diese Gewandträger, welche die ‚großen Götter, die herrlichen *Ḏd* des Gotteslandes, die heiligen mächtigen Kas in Dendera'[1] heißen, gerade aus den Gauen kommen, die uns in Edfu als Schauplätze der Horuskämpfe angegeben werden, oder von denen wir sonst wissen, daß sie mit Horus in Verbindung gebracht werden, wie This, Panopolis, Koptos, das östliche *Bḥd.t*. Man vergleiche damit, wie auch Edfu, Rochem. I, 129 der Kleiderträger als Schu, Sohn des Re, erscheint und die Kleiderträgerinnen ihm als Löwinnen folgen.

Eine weitere Erklärung gibt vielleicht die Titulatur der Göttin: ‚Du bist es, die ihren Herrn in N. *ḏd* macht' (Brugsch, Dict. géogr., S. 1391). ist auch Düm., Geogr. Inschr. III, 73 eine Stadt des thinitischen Gaues; es handelt sich also gewiß um die *Ḏd.t*, die Begleiterin des Onuris. Was das Verbum *ḏd* in unserem Falle genau besagt, bleibt zwar zweifelhaft, aber immerhin wird diese Bezeichnung *ḏd.t-nb-š* der Göttin gerade in This wohl darauf zurückzuführen sein, daß dort der heilige *Ḏd* Onuris wohnt, als dessen *ḏd.t* sie gilt.

So. 33 möchte glauben, daß die Erklärung des Wortes sich aus der Stelle ergebe, wo die *Ḏd.t* Re vor seinen Feinden verbergen soll. Wie der *Ḏd*-Pfeiler den Osiris vor Seth geschützt habe, so soll die *Ḏd.t* den Sonnengott vor seinen Feinden bergen. Mag immerhin eine solche Deutung möglich sein, so glaube ich doch, daß sie sekundär ist. Daß die Göttin Re vor seinen Widersachern schirmen soll, hat übrigens nichts mit der Legende von der Entsendung des Sonnenauges zu tun, wie sie uns in der Legende von der Vernichtung des Menschengeschlechtes erzählt wird, sondern ergibt sich aus ihrem Wesen und ihrer Eigenschaft als Partnerin des Gottes, der vor allem als Beschützer des Re gepriesen wird und mit dem sie gemeinsam gegen die Feinde des Vater kämpft;[2] und zwar gerade an ihren gemeinschaftlichen Kultstätten.

c) Als ursprüngliche Heimat der *Ḏd.t*-Göttin wird das Trogodytenland und dann *Bwgm* angegeben, das aber ebenso oft als Heimat eben der Tefnut und Tsentnefret gilt. Den bereits angeführten Stellen sei noch Ombos I, 63 angefügt, wo die *Mr.t* vor Sobek singt: ‚Die *Mr.t* von Oberägypten preist deine Majestät, die Nechbet

[1] Mar. Dend. IV, 10 heißen die Begleitgötter der Hathor: Horus *Bḥdtj*, Horus der Vereiniger der beiden Länder (= der alte Horus) usw.: ‚Die *Ḏdw*, die Vorfahren dieses Landes, die großen Herrscher, die den Umkreis der Sonne beherrschten' usw. vorhergeht der Titel: ‚in ihren Kapellen in Dendera'.
[2] Vgl. unten S. 109: ‚Hathor ... das ist die *Ḏd.t*, die den Bösen von ihrem Vater vertreibt.'

musiziert dir, es ist die *Ḏd.t*, wenn sie aus *Bwgm* (kommt),[1] indem sie sich vereint mit (Schu).'

Als Kultstätte der *Ḏd.t* gilt dann die ,Stätte der Tefnut'. Sethe möchte sie in Memphis lokalisieren,[2] aber mit viel größerem Rechte könnte man dann Dendera nennen; ich glaube, daß derartige Tefnutstätten entstehen konnten, wo sich die Tefnut von Heliopolis festsetzte. Vgl. oben, Haus des Schu', S. 58; für Memphis ergäbe sich dabei ein neuer Beweis für die Verbindung der Legende mit *Ptaḥ*.

E. Hathor.

a) Darstellungsarten der Hathor auf Philä.

Die Wandlungen in der Auffassung und Darstellung der Hathor hat Sethe (So. 28 ff.) dargestellt. Von allen diesen Phasen der Entwicklung zeigen sich Spuren auch in der Spätzeit; Phot. 1030 erscheint die Hathor, die auf Philä wohnt, mit Kuhkopf und Krone; in der bekannten Form mit Kuhhörner und Sonne: tritt meist da auf, wo sie als Hathor von Dendera bezeichnet ist, während ihr Kopfschmuck als Hathor von Bigge und Philä meist die beiden hohen Federn, Hörner und die Sonnenscheibe bilden, so daß als Ideogramm der Hathor verwandt wird. Endlich zeigt die Schreibung ihre Auffassung als Diadem des Re. Im Geburtshaus Phot. 951 ist sie als Frau ohne alle Abzeichen abgebildet, gerade da, wo wiederholt ihr Zusammenhang mit der Legende stark betont wird.

Wir haben also eine vollkommen parallele Erscheinung in der Darstellungsart wie bei der Löwengöttin: Löwin, Frau mit Löwinnenkopf, Löwinnenkopf mit Sonne und Uräus, mit Uräus, Frau mit Uräus und Uräus allein. Es ist das von Wichtigkeit, weil gerade so sich die Berührungspunkte klar ergeben.

b) Beziehungen der Hathor zu der Legende.

Es seien zum besseren Verständnis des Folgenden vorerst die allgemeinen Titel und Anspielungen auf die Legende zusammengestellt. Phot. 509 erscheint Hathor beim Sistrumspiel als die ,Herrin von Nubien'; Phot. 417, wo vor ihr und Isis die sieben Hathoren musizieren als *sic* ,die Herrscherin von *Bwgm*, die Herrin von Ägypten'. Phot. 74 ist sie beim Myrrhenopfer die ,Herrin von Punt, die eilends schreitet im Gotteslande'. Phot. 951 reicht der König zwei Spiegel der ,Hathor , die aus *Kns.t* kam, und erfreut das Herz der Herrin von Punt'.

Phot. 670 ist sie ,die *Wśr.t*, die aus *Kns.t* kam und das Herz ihres Vaters Re erfreute'.

Phot. 347 heißt Hathor von Bigge und Philä: ,die Herrin des Tanzes, die täglich trunken ist, die aus Nubien nach dem Ägypten kam und sich in Bigge als *Wpš* niederließ'.

Phot. 1373 erhält Hathor von Dendera die Titel: ,Die schöne Sonnengöttin auf Bigge, sie kam in Frieden zu dem „Hohen Berge" und reinigte ihre Glieder auf dem Abaton.' Ähnlich Phot. 1322: ,Hathor von Bigge, ... Ehrwürdige, Mächtige, die aus *Kns.t* kam, Herrin der Flamme auf dem „Hohen Berge".'

Auf ihre Besänftigung spielt der Text Phot. 226 an, wo sie als die Tochter des Re genannt wird,

[1] Var. I, 94: ,Es ist die Tefnut, wenn sie aus *Kns.t* kommt' usw.

[2] Geht auch aus der Stelle gar nicht hervor, es muß nach Parallelen Dendera gemeint sein, wo die Inschrift steht.

die ihr Vater liebt, bei deren Anblick er aufjubelt, vor der Thot *nìś-ḥ3.t* macht und die Schu preist. Ebenso Phot. 1336, wo der König Hathor seine Mutter preist: ,um ihren Zorn zu verjagen, um sie zu besänftigen in seiner Gestalt, wenn sich ihre Majestät niederläßt'; ähnlich Phot. 284 in einer Szene, die an Komombo J. 64 erinnert.[1]

c) Die Identität der Hathor mit der Göttin der Legende.[2]

Die Dinge, die so von Hathor ausgesagt werden, finden wir nun ebenso in den Titulaturen der löwengestaltigen Göttin der Legende wieder; es kann kein Zweifel sein, es handelt sich um dieselben Züge derselben Sage, die einmal bei Hathor, dann von Tefnut usw. auftreten. Und da wir die Löwengöttin als die primäre Erscheinung im Onuris-Mythus erkannt haben, kann es sich nur um die Aufnahme der Hathor durch die Gleichsetzung mit dieser Göttin handeln. Tatsächlich wird diese Angleichung auch bewußt und ausdrücklich vorgenommen. So in der klaren J. 35 gegebenen Stelle, welche die Götter Philäs nennt: ,Tefnut ist als Hathor die Große, Herrin von Bigge an ihrer (der Isis) Seite und verjagt den Bösen von dem Ort, an dem die Majestät des Osiris ist.' Phot. 404 sitzt Hathor hinter Arhensnuphis und Thot von Pnubs, ,der das Auge des Re zu ihm brachte'. Sie heißt dort ,Hathor von Bigge': ,Das ist nämlich Tefnut, die Tochter des Re, die aus *Kns.t* zu diesem Orte kam.'

Als Göttin der Legende lernten wir die *Ḏd.t* kennen, die Löwin und Gemahlin des Kampfgottes; ihren Namen führt auch Hathor: Phot. 1374 ,Hathor, die Große, Herrin von Bigge, ... Sonnengöttin, Herrscherin in dem, was die Sonne umkreist. ,das ist nämlich die *Ḏd.t*, die den Feind von ihrem Vater verjagt und den Apophis mit ihrer Flamme verbrennt'.

Nach den oben S. 96 zitierten Texten soll Bigge der Ort sein, an dem die Tefnut-*Wpš* erstrahlt, als sie aus Nubien kam. Phot. 1374 ist dasselbe von Hathor gesagt: ,Das ist das Gemach des Erstrahlens der Hathor der Großen, als sie aus Nubien kam.'

Als Begleiter der Hathor erscheinen u. a. ,Arhensnuphis, Herr des Abaton, ... Schu nämlich, der aus Nubien kam mit seiner Schwester Tefnut' (Phot. 259).[3] Ferner tritt sie, wie oben erwähnt, als Begleiterin des Arhensnuphis und Thot von Pnubs auf.

Aus alledem geht hervor, daß Hathor eben erst durch die Gleichsetzung mit der ,Tefnut' Eingang in die Sage fand. So verstehen wir auch, wie Schu-Onuris der gute Gemahl der Hathor genannt werden kann,[4] wie Chnum-Schu als ihr Gatte erscheint.[5] Vielleicht hat gerade ihre menschliche Erscheinung mit dazu beigetragen, sie als Gattin des menschlich gedachten Onuris-Schu erscheinen zu lassen, abgesehen davon, daß sie durch die Züge, die sie gemeinsam mit Tefnut hatte, als Tochter, Diadem und Auge des Re, zu der Aufnahme in die Sage prädestiniert war.

Ganz ähnliche Verhältnisse, welche die Rolle der Hathor in der Legende ganz in gleichem Sinne bestimmen, finden wir in Komombo vor. Ebenso oft als die Tefnut finden wir dort als Heldin der Sage eine Göttin, welche im Äußeren ganz der Hathor gleicht: Frauengestalt und mit ⊙ als Diadem;[6] es ist die Tsentnefret. Sie tritt immer auf, wo als ihr Genosse der Haroëris erscheint, und heißt dann: Tsentnefret-Tefnut; das korrespondierende Paar ist Schu und Onuris mit der Tefnut-Tsentnefret. Deutlicher kann es nicht zum Ausdruck gebracht werden, daß es sich nur um verschiedene Ausdrucksweisen derselben Sache handelt. Es ist dieselbe Göttin, die einmal Tsentnefret-Tefnut und dann Tefnut-Tsentnefret heißt, je nachdem sie ganz menschlich oder als Löwengöttin gedacht ist, ähnlich wie ihre Partner Haroëris und Schu ja auch nur verschiedene

[1] Vgl. Phot. 886: ,Es leuchte dein Angesicht, es freue sich dein Herz, es sei froh (*ḥtp*) dein Ka, es weiche dein Zorn.'

[2] Über die Legende von der Ankunft der Hathor und ihre Verbindung mit der Onurislegende siehe u. a. S. 90 u. 101.

[3] Der Gott trägt die Onuriskrone.

[4] S. oben S. 7.

[5] S. oben S. 92.

[6] Dagegen trägt hier die Hathor, die Genossin des Sobek-Re, immer den Kopfschmuck.

Erscheinungsformen derselben Gottheit der Sage sind, indem Haroëris später mit Schu identifiziert wurde. Daß in der menschlichen Auffassung eine Hathorgestalt neben Haroëris auftritt, liegt in der Verbindung Horus-Hathor, die uralt ist. Daß sie dabei aber nicht auch mit dem Namen Hathor erscheint, liegt eben darin, daß sie erst sekundär in die Legende Eingang fand; sie ist hier nur die schöne (gute) Schwester (= Gemahlin), wie entsprechend Schu der ‚schöne (gute) Gemahl‘ genannt wird.

In Dendera dagegen liegt die Sache genau umgekehrt; dort ist die Tefnut sekundär in die Hathorgestalt eingedrungen, weshalb die Legende ja dort auch lange nicht die Rolle spielt, wie etwa in Ombos oder Philä.[1]

d) Hathor und *Wpś*.

Für die Gleichsetzung der Hathor mit *Wpś*, die in Philä zu Beginn nichts anderes war als eine Form der Tefnut, waren alle Vorbedingungen gegeben. Hathor hatte in Auffassung und Darstellung einen ähnlichen Entwicklungsgang durchgemacht wie Tefnut. In einer der letzten Etappen sehen wir beide als Uräusschlangen erscheinen, Hathor als und Tefnut als *wpś*. Beide waren Töchter des Sonnengottes und sein Auge, wenn auch nicht ursprünglich, so doch für die Epoche, die für uns hier in Betracht kommt. Da war es gegeben, daß man sich bestrebte, diese parallelen Erscheinungsformen irgendwie einander anzugleichen. Es ist dies nun auf verschiedene Weise geschehen; einmal sehen wir die *Wpś*-Tefnut-*Rpj.t* als , d. i. als ein Kompositum von Kuh- und Sonnengöttin, Löwen- und Schlangengöttin; dann aber erscheint die *Wpś* in Dakke, Phot. 1939 mit dem Diadem der Hathor, ebenso 1171/72 die ‚Ehrwürdige, Mächtige, , die aus *Kns.t* kam‘;[2] vgl. Phot. 1204.

Andererseits sehen wir die Hathor in ihren Titeln häufig *Wpś* genannt; das will natürlich mehr sagen, als daß sie eine schlangengestaltige Feuergöttin sei, sie ist damit der *Wpś* gleichgesetzt, die wir als eine rein menschliche Erscheinungsform der Tefnut erkannt haben, es ist die in Bigge-Philä verehrte *Wpś*, deren Rolle in der Legende oben S. 82 ff. beschrieben wurde. Dazu paßt, daß sie als *Wpś*, *nb.t nbj.t* ‚Herrin der Flamme‘ auftritt, ein Ausdruck, der gerne auf Tefnut angewandt erscheint, während man in Philä *nsr.t* lieber für die Sechmet benützte.[3] Hathor ist: Phot. 357 , ‚*Wpś*, Herrin der Flamme‘ (vgl. Phot. 309), ‚die ... Herrin in *Bwgm*, die *Wpś*, ... die Herrin des Flammenhauses‘ (Phot. 385).

Es existiert nun in Philä eine besondere Formel, in der die Legende ihren Ausdruck fand und in der gerade die *Wpś*-Gestalt der Göttin erwähnt wird. Von Hathor sind folgende Beispiele belegt:

Phot. 1487 ‚[Hathor] die Ehrwürdige, ... die aus *Kns.t* hervorkam, sie kam (*lj*) nach Bigge als große *Wpś* und machte dort Halt, indem Feuer (*nbj.t*) um sie herum war, ihre Flamme verbrannte ihre Feinde . . . zornig ist sie als (Sechmet)‘.

Phot. 873: ‚Hathor . . . kam hervor aus *Kns.t* und gelangte nach Bigge als *Wpś* die Große, indem die Flamme um sie her war, um die Feinde zu verbrennen; sie ließ sich nieder am *Ḥ.t-ḫntj.t*, ihrem Lieblingssitze, Herrin des roten Zeugs, die das *ṯḥn* liebt.‘

Phot. 950: ‚Hathor . . . sie kam hervor aus *Kns.t* und gelangte nach Bigge, als *Wpś* die Große; sie reinigte ihre Glieder an der reinen Insel (Abaton) und läßt sich dort nieder immerdar. Schu ist bei ihr und macht ihr Freude, Thot besänftigt sie.‘

Phot. 58: ‚Hathor . . . kam nach Bigge als *Wpś* die Große und blieb dort, indem Feuer um sie her war; der Hauch ihrer Flamme ist (war) gegen ihren Feind. Sie zürnt als Sechmet und ist froh als Bast‘; vgl. auch Phot. 1171/72.

Es ergibt sich nun aus der Art und Häufigkeit der Formel folgendes:

a) Es handelt sich nicht um eine speziell für Hathor geschaffene Formel; das wird schon

[1] S. unten und J. 80.

[2] Vgl. Götterdekret a. a. O., S. 52/53.

[3] S. oben S. 94, 99 und unten IV D. Es handelt sich dabei nur um den faktischen Gebrauch, wobei über die Berechtigung des Unterschiedes sich nichts Bestimmtes zu ergeben braucht.

dadurch entschieden, daß dieselbe Formel auch bei Tefnut in Gebrauch ist, wie Phot. 181, 631 usw. Auch inhaltlich ist nichts zu belegen, was nicht vollkommen auch auf die anderen Formen der Göttin der Sage paßte. Das Auftreten des Schu, die Reinigung der Glieder auf dem Abaton, alles bleibt vollkommen im Rahmen der Onurislegende.

b) Trotzdem ist es auffallend, daß gerade diese Formel bei Hathor relativ so häufig verwandt wird. Das hängt mit dem zusammen, was über die Auffassung der *Wpś* als der ‚schönen‘, menschlichen Gestalt der Tefnut gesagt wurde. Hathor ist ihrer ganzen Erscheinung nach eben der *Wpś*-Gestalt viel näher verwandt als der Löwinnen-Gestalt, und so lag es nahe, Hathor gerade mit dieser Form der Göttin zu verbinden,[1] auf die ja andererseits die Legende ihrer eigenen Einwanderung gewiß eingewirkt hatte.[2]

Es sei zum Schluß noch ein Text gegeben, der uns umgekehrt Hathor als eine Erscheinungsform der *Wpś* hinstellt und der das Gesagte weiterhin bestätigt:[3]

‚Die *Wpś*, die Nubien schützte,
ihr Herz wandte sich den Ländern des Horus zu (= Ägypten);[4]
sie machte Halt auf dem Hohen Berg in Bigge,
als ihre Majestät abließ vom Zorne;
sie schlug ihren Wohnsitz in Philä auf in ihrem Namen Hathor.‘

e) Hathor in Ombos.

Die Rolle, die Hathor in der Legende im Heiligtum von Ombos spielt, ist der in Philä nachgewiesenen völlig parallel.

Es wurde schon bemerkt, daß eine Hathorgestalt als Genossin des Haroëris auftritt, die ‚schöne Schwester‘, die stets als eine Form der Tefnut bezeichnet wird, die schöne Schwester des Gottes der Sage. Der Name der Hathor wird ihr nur selten gegeben und auch da zeigt es sich, daß die Auffassung sich dabei nicht änderte. Ombos II, 6 erscheint sie als Mutter des jungen Haroëris mit dem Titel ‚Hathor Tsentnefret, die treffliche, die Tochter des Allherrn, nach all deren Worten Re handelt‘. I, 268 tritt sie in gleicher Eigenschaft auf; I, 380 heißt der König: ‚Erbe des Schu, von der Hathor geboren.‘

I, 231, wo Haroëris das Schlachtschwert überreicht wird und er als Held und Herr des Messers erscheint, steht Hathor hinter ihm als ‚Hathor, Herrin von Ombos, . . . die ihren Bruder schützt und das Haus ihres Vaters mit ihren schönen Dingen füllt‘.

Dieselbe Gruppe sehen wir I, 236; dort steht Hathor neben dem Haroëris von Letopolis; sie führt die Titel: ‚Hathor, die Herrin von *ʾIj.t*, die Herrliche in Letopolis, groß an Kraft? für ihren Sohn, das Messer, das den Feind niederwirft.‘ Nun sehen wir oben dies Messer, das Auge des Horus, als Verkörperung der Genossin des Gottes von Letopolis, die auch als Sechmet und feurige Schlangengöttin erscheint; es ist dieselbe Hathor, die Herrin von , im Gau von Letopolis, die L. D. Text II, 192 neben dem Kriegsgott von Letopolis auftritt.

An drei Stellen wird in Ombos versucht, den Namen der Hathor mit *ḥrj* = Fernsein in Verbindung zu bringen. I, 166 heißt die Tsentnefret Herrin von Ombos , ‚die in der Sonne ruht, ohne von ihr zu weichen (*ḥrj*) in

[1] Nicht recht verständlich ist die Bemerkung: ‚indem die Flamme um sie her war‘; das paßt weder zu Tefnut noch zu Hathor oder *Wpś*; vielleicht ist die Uräusschlange mit der Sonnenscheibe, dem eigentlichen Sonnenauge, gedacht, wie etwa auch Schu als Löwe in der Sonnenscheibe steht (u. a. auch Zeichen für *nb-tȝwj*).

[2] S. oben S. 90 und 101. [3] Phot. 2320—1323. Vgl. den Text 1297 oben S. 96.

[4] Vgl. auch Ombos I, 219, I, 140 unten V C b 2, und beachte, wie sie, vorher Schützerin des fernen Landes, ihre Gunst nunmehr Ägypten zuwendet.

ihrem Namen *Ḥt-ḥr*, der die Götter und Göttinnen musizieren, um sie zu befriedigen'.

II, 95 ist Tsentnefret . . . die Schlange am Kopfe des Königs, … ,sie kam, da sie fern war, zu ihrem Vater, zusammen mit ihrem Bruder in diesem ihrem Namen Hathor'.

II, 189 tritt sie als die Gemahlin des mit der oberägyptischen Krone geschmückten Haroëris-Schu auf und führt die Titel: ,Hathor, Herrin von Ombos, Ehrwürdige, Mächtige, geliebt von ihrem Bruder, vom Herzen des Re geliebt, …, die nicht von seinem Ka weicht in diesem ihrem Namen Hathor.'

So ergibt sich auch aus diesen Deutungen das gleiche Bild, nicht die Hathor, wie wir sie sonst zu sehen gewohnt sind, sondern die schöne Schwester des Kampfgottes, die Mutter des jungen Kriegsgottes, die Stirnschlange und das Auge, genau wie in Philä.

IV. Die Ankunft der Göttin.

A. Die Ankunft der Hathor-Tefnut aus der Ferne.

Ein Text in Dendera und seine Parallele in Edfu erzählen uns von dem feierlichen Einzug, den die Göttin der Legende einst in ihr Heiligtum hielt, zu dessen Angedenken jährlich am 19. Tybi große Wasserfahrten abgehalten und reiche Opfer dargebracht wurden. Ein ähnliches Fest wurde auch in Esneh gefeiert.

Sethe hat So. 17 die Richtigkeit meiner Auffassung der Texte angezweifelt und möchte sie im Sinne seiner Sage vom heimkehrenden Sonnenauge verwerten. Es muß darum die Hauptstelle nochmals besprochen werden, wobei die neuen Resultate, die sich für die Onurislegende ergaben, uns noch klarer den Text verstehen lassen, als es seinerzeit möglich war.

Die J. 76/77 gegebene Inschrift lautet: ,Die als Gold Erstrahlende erstrahlt im Tybi am 19. des Monats; sie zieht in Freude einher, indem ihre Begleitgötter um sie sind. Ihre Kapelle nimmt sie in Jubel auf und sie ruht darin auf dem heiligen 𓋹-Untersatz; sie besteigt dann in Freude die Barke, und ihr Vater Nun legt seine Arme um sie (d. i., sie geht aufs Wasser). Es werden ihr die Zeremonien der Fahrt gemacht, vom 19. an neun Fahrten, bis zum 14. des *Rkḥ-wr*.

,Das große Fest dieser Stadt, nach dem, was Re mit eigenem Mund gesagt … zu seiner Tochter *Ḏd.t*, die sein Herz liebt, als ihre Majestät aus *Bwgm* kam, damit sie den Nil Ägyptens sehe samt allen Kostbarkeiten von *Tꜣ-mrj* (Ägypten), damit sie Nubien den Rücken kehre; es werden ihr (od. damit . . .) Opfer an allen guten Dingen gebracht, Ochsen und Gänse als Brandopfer; Dendera ist mit Rauschtrank begossen, mit guten Weinen aus ihren Stätten.' Für die Paralleltexte von Edfu siehe J. 74/75, für Esneh J. 73/74. Es ergibt sich nun aus der Schilderung des Festes und seiner Begründung, daß es sich hier in erster Linie um die alte, ursprünglich löwengestaltige Göttin handelt, wie wir sie aus der Onurislegende kennen, nicht um Reminiszenzen aus der Vernichtung des Menschengeschlechtes oder anderer solarer Sagen.

Schon daß Re die Worte an seine ,Tochter *Ḏd.t*, die sein Herz liebt', richtet, ist entscheidend. Wir sahen die *Ḏd.t* als Genossin des Gottes der Onurislegende, die löwengestaltige Göttin; die Trogodytenherrscherin, in Sebennytos als Partnerin des dortigen Onuris, ähnlich Philä, Theben usw., sie heißt als *Ḏd.t* wie als Tefnut ,Tochter des Re, die er zu sehen wünscht' (D. G. J. III, 66 u. L. D. Text II, 191). Überhaupt kann ja anfänglich und eigentlich nur die Löwin Tefnut auf den Titel einer geliebten Tochter Anspruch machen, und wo dieser Titel vorkommt, steht auch in der Spätzeit die Präsumption dafür, daß sie damit gemeint ist. So heißt sie Philä J. 33 zweimal gerade da, wo der Text ihre Ankunft in Philä erzählt: ,Tochter des Re, die sein Herz liebt', wohlgemerkt als Anfangstitel. Wie sehr Hathor von Dendera auch als Tefnut aufgefaßt wird, zeigt uns ein offizieller Hinweis Mar. Dend. III, 78. … ,Hathor, die an diesem Orte ist, ist die Herrin von Dendera, die Tefnut, die Tochter des Re, die *ꜣImn.t* nämlich.'[1]

Man vergleiche ferner die von mir J. 84—85 herangezogenen Beispiele, bei denen Hathor ständig mit den Löwengöttinnen identifiziert wird,[2] wie

[1] Zur *ꜣImn.t*, der Göttin des thebanischen Gaues, vgl. oben S. 106.

[2] Ebenso an vielen anderen Stellen.

sie J. 83 einmal als Hathor-*Rpj.t* und dann als Tefnut-*Rpj.t* erscheint und ihr Schu als Bruder gegeben wird,[1] wie Dendera selbst ‚Haus des Schu und Haus der Tefnut‘ heißt usw. Die Inschriften Denderas und Edfus zeigen uns natürlich die verschiedenen Phasen der Entwicklung nebeneinander. Hathor ist die ‚große Kuh, die den Re gebar‘ [R. E. I, 588], ‚im Anfang mit ihrem Vater Nun entstanden‘ [D. H. J. 54[d]]; dann ‚Tochter des Re, aus seinen Gliedern hervorgegangen‘ [R. E. I, 298, 520 usw.]; M. D. II, 15 mit dem Zusatz: ‚Tefnut ist es‘; M. D. III, 19 wechseln bei der hathorgestaltigen Göttin die Beischriften und usw. Sie ist ‚aus Heliopolis, aus dem *ḥ.t* *ꜥ.t*, aus *ḥt-bnbn* hervorgegangen‘ [D. T. J. 34]; Re gab ihr ‚Dendera (*Iwn.t*) an Stelle von Heliopolis (*Iwn*)‘ [D. Bg. 8], vgl. Br. Dict. g. 1392: ; M. D. II, 23j ; R. E. I, 39 usw., alles Beweise, wie tief auch hier der heliopolitanische Kult eingewirkt hat, in dessen Gefolge auch die Gestalt der Tefnut sich festsetzte.

Wie wir uns diese Identifizierung erklären können, ist schon bei der Besprechung des Verhältnisses zwischen Tefnut und Hathor gesagt worden. Aber wir müssen hier berücksichtigen, daß die älteste Göttin in Dendera eben Hathor ist und der Befund sich z. B. von dem in Philä, Ombos und This wesentlich unterscheidet. Wir müssen vor allem nach den Gründen forschen, die die Hathor als Göttin der Legende in Dendera heimisch werden ließen. Vielleicht können wir noch die Spuren verfolgen.

In Dendera wurde in alter Zeit der Lokalgott von Chatj[2] dem Falkengott angeglichen und wurde zu ‚Horus, dem Vereiniger der beiden Länder‘. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß man sich ihn dann als denselben Gott dachte, wie er in Ḳus, Letopolis und Ombos verehrt wurde. Hathor mußte bald zu ihm in Beziehung gesetzt werden, und wenn wir auch als ihren Sohn Harsomtus das Kind kennen lernen, so sehen wir hier dasselbe Verhältnis wie an den genannten Heiligtümern, und es mag sich Hathor den anderen Genossinnen des Haroëris assimiliert haben und auf diese Weise der Legende nahe gebracht worden sein. Daneben aber haben andere Gründe mitgewirkt. Sie sind dieselben, wie sie oben bei *Rpj.t* besprochen wurden. Hathor gilt eben als Göttin des Fremdlandes, Herrin von Byblos, Herrin von Punt, am Sinai verehrt (s. oben) und es gingen selbständige Legenden von ihrem Kommen aus der Ferne, wie das So. 35 wahrscheinlich gemacht hat. Dies und ihre Gleichsetzung mit der Göttin der Onurislegende prädestinierten sie zur Aufnahme in diese Sage, in der sie dann später eine bedeutende Rolle spielt.

Aber diese Fragen sind für die Erklärung speziell unseres Textes nicht wesentlich, es genügt, daß feststeht, daß in ihm auf die Onurislegende Bezug genommen wird.

Es sei dann noch auf die Bedenken hingewiesen, die So. 17 und sonst gegen meine Interpretation erhoben werden.

Daß die Göttin k o m m t und nicht g e b r a c h t w i r d, ist ohne Belang, da beides von der Göttin der Onurislegende ausgesagt werden kann und die von S e t h e (s. oben S. 86) gemachte Unterscheidung sich als undurchführbar erwiesen hat. Auch daß das Herkunftsland uns nicht auf die Sage von der Feuergöttin von Sehêl hinweisen kann, ergibt sich aus der nunmehr gewonnenen richtigen Interpretation von *St* und der Rolle der Satis, S. 91. Auch hat das Herkunftsland *Bwgm* weder mit der Legende von der Heimkehr des Sonnenauges, noch speziell mit Hathor als solcher an dieser Stelle eine Verbindung, wie aus dem über *Bwgm* Gesagten ersichtlich ist.

Die Worte *r rdj.t mꜣꜣ-ś ḥꜥpj nj km.t* möchte S e t h e übersetzen, ‚damit sie den Nil Ägyptens w i e d e r s e h e‘. Er geht dabei von der Auffassung aus, daß es sich auch in unserem Texte um die Heimkehr des fernen Sonnenauges handle, das einst Ägypten verlassen hatte und nun zu Re heimkehren soll.

Es sei ja zugegeben, daß, *mꜣꜣ* ‚sehen‘, eventuell auch ‚wiedersehen‘ bedeuten kann, wie auch *ij*

[1] Vgl. dazu jetzt noch die lehrreiche Parallele L. D. IV, 79 d: ‚Hathor, Herrin von Dendera, Herrin von *pꜣḫ-t*, Tefnut, Tochter des Re, die mit ihrem Bruder, dem Sohn des Re, aus dem Gottesland kam‘.

[2] Andererseits tritt an vielen Stellen die Natur des Gottes von Chatj als Urgott hervor, Hathor ist dabei seine Tochter; dagegen erscheint sie als die Braut des Gottes von Edfu.

‚kommen‘ nach Umständen auch mit ‚zurückkehren‘ übersetzt werden muß, — aber diese Nuance liegt nie im Worte selbst, sondern hauptsächlich in der Verumständung, und ehe nicht klar bewiesen ist, daß der Kontext sie erfordert, muß man an der ersten Bedeutung festhalten, zumal da für W i e d e r s e h e n eine besondere Ausdrucksmöglichkeit vorliegt.

Es müsste also in unserem Falle vorerst außer Zweifel gestellt sein, daß die Göttin sich schon vorher in Ägypten befunden habe, ehe man davon reden kann, daß sie ihre Heimat w i e d e r s e h e. Dieser Beweis ist aber nicht erbracht worden, im Gegenteil ist die Idee von einer Rückkehr der ursprünglichen Onurislegende völlig fremd. Der Krieger, der die Göttin als gute Beute, der Jäger, der sie als Fang nach Hause bringt und sie neben sich ansiedelt, hat ursprünglich mit dem Gott, der das verlorene Auge suchen geht oder die Wütende zu ihrem Vater zurückbringt, nichts gemein. Mag auch noch so vieles gegenseitig übernommen worden sein, der ursprüngliche Befund liegt noch zutage.

Unbefangen kann man ja unseren Text überhaupt nur im Sinne der alten Onurislegende verstehen. Wenn die Göttin aus der Wüste kommen soll, um den Nil und die Schönheiten Ägyptens zu sehen und ihr zu dem Zweck Opfer gebracht und Festgelage gefeiert werden, so ist das doch die Geschichte von einer fremden, nichtägyptischen Göttin, die sich nun im Niltal ansiedelt. Auch dürfen wir unseren Text nicht außerhalb des Zusammenhanges mit den anderen Inschriften betrachten, die uns wie Ombos die Göttin zeigen, die aus der Fremde kommend Gefallen an dem Heiligtum des Haroëris findet und sich dort ansiedelt, oder die, wie in Philä, eine Heimkehr nach irgendeiner Unternehmung ausschließen.

Gewiß ist es wahr, daß man mit der Entwicklung der Göttin zum Auge und zur Tochter des Lichtgottes und unter dem Einflusse der Sagen, die diese Gestalten umgaben, die Löwengöttin der Sage von This auch als die Entflohene und Heimkehrende auffaßte, ja auffassen mußte, statt ihr Bild als das der eingewanderten Göttin des Fremdlandes zu bewahren. Es konnten, wie so oft in den Anschauungen über die Göttin selbst, so auch in ihren Mythen beide Auffassungen nebeneinander bestehen. An uns ist es aber, zu untersuchen, wo sich noch die alte, ursprüngliche Auffassung bewahrt hat, oder wo sie noch durchschimmert, mag sie später auch anders interpretiert worden sein. Es ist genau dieselbe Kritik, wie wir sie etwa bei den Riten und Mythen des Osiriskreises anwenden müssen, die uns häufig trotz konsequenter gegenteiliger Versicherung der Texte noch Grundzüge erkennen lassen, die mit dem Gott von Busiris ursprünglich gar nichts zu tun haben, wie z. B. die Kämpfe des Horus gegen den Bruder des Osiris, den Seth.

Aber wir können das Gleiche in unserer Legende selbst in anderer Richtung feststellen. In der überwiegenden Anzahl der Fälle zeigt die gewöhnliche Formel derselben: ‚der das Auge des Re zu ihm brachte‘ u. ä., daß man die ferne Göttin als Auge und Tochter des Gottes von Heliopolis erklärte, doch werden wir sehen (unten V. C d 1), daß diese Interpretation sekundär ist und sich aus dem Mythus vom Auge des Horus entwickelte, in dessen Stelle Re eintrat.

Unter diesen Gesichtspunkten betrachte man die Stellen wie O. I, 140: ‚Es fand ihr Herz Gefallen an diesem Ort, als sie aus *Bwgm* kamen.‘ ‚Sie, die Nubien schützte, wandte ihr Herz Ägypten zu . . . und nahm Wohnung auf Philä‘ (oben S. 111 usw.). Sie alle lassen sich unbefangen nur so erklären, daß eine fremde Göttin nunmehr im Nillande heimisch wird. Man beachte auch, wie die Legende der Hathor von Byblos die Göttin nach Ägypten gelockt werden läßt, wo sie als Beute Eigentum des Königs wird, ohne daß eine Spur von einem vorhergehenden Aufenthalt am Nil zu entdecken wäre.

N a c h t r a g.

Durch Sp. haben diese Fragen erhöhte Bedeutung gewonnen. Hier haben wir die beste Parallele zu dem Text von Dendera; das, was dieser kurz von dem Auszug der Göttin andeutet: daß sie Nubien den Rücken kehren und die Schönheiten Ägyptens schauen soll, wird dort in langen Schilderungen ausgeführt. Aber dabei begegnen wir einer Interpretation, nach der die Göttin zu dem Nillande zurückkehre, dem sie einst zürnend den Rücken gewandt habe. Der Widerspruch, daß die Göttin durch die Schilderung der Vorteile Ägyptens verlockt wird, daß eine ihr unbekannte Speise, die nur dort bereitet wird, als Lockmittel dient, während sie doch eigentlich, als von Urzeit an in Ägypten ansässig, Land und Produkte kennen mußte, wird in der Erzählung selbst so erklärt, daß sie all das vergessen habe. Ich glaube, sinnfälliger kann es nicht in Erscheinung treten, daß uns auch eine andere Interpretation erlaubt ist.

Unter VI wird in einem eigenen Anhang die Stellung des Leidener Papyrus besprochen. Als Hauptresultat sei hier angegeben:

1. Mit der Legende vom strafenden Sonnenauge zeigt Sp. keinen Zusammenhang.

2. Dagegen ist eine Verknüpfung mit der Sage vom Auge, das dem Lichtgott zürnt, zu konstatieren. Das Auge ist das linke des alten Horusgottes.

3. Es lassen sich wie im Denderatext, so auch hier eine Anzahl Momente herausheben, die als den alten Bestand die Ansiedlung der fernen Göttin im Nilland kenntlich machen.

B. Die Fahrt der Hathor nach Edfu.

a) Die Texte.

1. ‚Den Unterschied zwischen der Legende von der Ankunft der Löwengöttin und der des Sonnenauges suchte ich J. 14/15 durch den Hinweis auf die verschiedenen Riten darzulegen, die zum Andenken an die beiden Sagen in Dendera vollzogen wurden. Die Onurislegende spiegelt sich in den eben erwähnten Festen vom 19. Tybi wider, während, wie ich vermutete, zur Erinnerung an die Wiederkunft des Sonnenauges eine Fahrt am 1. Epiphi veranstaltet wurde. Sethe sucht So. 31/32 diesen Beweis für das Nebeneinander der beiden Mythen zu entkräften, wobei er von der Annahme ausgeht, daß eben beide Legenden im Grunde genommen die gleichen seien.

Zunächst gebe ich die Übersetzung der beiden in Frage kommenden Texte aus Mar., Dend. III, 7b, die J. 14/15 nur im Auszug mitgeteilt waren.

α) ‚Das Auge des Re kommt aus dem Gotteslande zu seiner Stadt in Leben, am Tag der Fahrt nach *Mśn* (Edfu). Sie fährt stromaufwärts zum Gemach des Falken jedesmal zu ihrer Jahreszeit am 1. Tag des Epiphi, am Tage *'Intw-š* („sie wird gebracht"). Sie zieht zu dem Gemach des *Bḥdtj* des Buntgefiederten, dem Thron des Re von Anbeginn. Sie liefert Speisen dem Osiris an seinem Sitze' usw.

β) ‚Das Auge des Re kommt von Punt zum an ihrem schönen Feste der Fahrt nach Edfu; sie zieht aus in ihrer Barke, indem ihre Gefolgschaft um sie herum ist.... Sie betritt das *pr-wr* der *nb* (kapellenförmige Kajüte) in ihrer „Barke der Flut" (= Barke der Wasserfahrt im Gegensatz zur Prozessionsbarke). Die große Götterneunheit rudert ihre Majestät. Sie landet an dem Gestade von *Wṯs-Ḥr* (Edfu). Die Altvorderen jubeln bei ihrem Kommen. Sie betritt den Thronsitz des Re in Jubel und alle, die dort sind, jauchzen ihr zu.'

Sethe möchte nun dieser Fahrt dieselbe Legende zugrunde legen, die in der Feier des 1. Tybi zum Ausdruck kommt; ja eigentlich müßte nach seiner Meinung die spezielle Fassung von der Ankunft der Göttin aus Punt die Veranlassung zu den Feierlichkeiten am 19. Tybi bilden und umgekehrt, so daß eine falsche Auslegung seitens der Priester vorliege (So. 32).

Es sei nun zuvorderst festgehalten, daß keiner der Texte von einer Ankunft der Göttin in Dendera handelt, so daß also ein Vergleich der beiden Feierlichkeiten sich von vornherein für dort verbietet. Daß als Ziel der Wasserfahrt ‚ihre Stadt' angegeben wird, ändert daran nichts, denn gerade Edfu ist die Stadt des ‚Sonnenauges'. So heben die Texte Edfus es häufig hervor, daß die Göttin von Dendera in *Bḥd.t* das Sonnenauge sei; der üblichste Titel ist Hathor so R. E. I, 29, 30, 33, 37, 38, 44, 51, 57, 82, 87 usw. Es hängt diese Bezeichnung mit dem Verschmelzen von Re und Horus zusammen, die natürlich auch für die Auffassung und Benennung der Genossin des Edfugottes von entscheidender Bedeutung war; so heißt es bezeichnenderweise R. E. I, 352: ‚Die Herrin von Dendera kommt zu ihrer Zeit im Jahre (sic) und tritt ein in das *Bḥd.t* des Re' [statt: des Horus].

Edfu als die Stadt des Sonnenauges zeigen uns auch die Inschriften von Philä. Zwar gilt hier Hathor überhaupt in den meisten Fällen als ‚Auge des Re', im Gegensatz zu dem sparsameren Gebrauch dieses Titels bei Tefnut, aber als Kultstätte dieser ihrer Erscheinungsform nennen die Texte Edfu. So Phot. 284 ‚Hathor die Große, Herrin von Bigge, Auge des Re, das in Edfu wohnt'; ebenso Phot. 275: ‚Hathor von Bigge, ... Mächtige in *Wts* (Edfu), „Auge de Re" in *Bḥd.t*, Ehrwürdige Mächtige in Dendera.' Speziell die Hathor von Dendera gilt als Sonnenauge in *Bḥd.t*, Phot. 1373: und ebenso Phot. 1300:

So ist *Bḥd.t* eben die Stadt des Sonnenauges, zu der Hathor fährt. Das läßt sich dann noch für unseren Text aus den Kalenderverordnungen Mar. Dend. I, 62b erweisen, die an dem Tage für Dendera keine Wasserfahrt vorsehen, dagegen ib. III, 78 bestimmen: ‚Fest der Fahrt dieser Göttin, der Herrin von Dendera nach Edfu, um ihre schöne Wasserfahrt zu vollführen'.

2. Die Feier ist uns außerdem in Edfu selbst dreimal ausführlich beschrieben.[1]

Es soll hier auch darum auf dieselbe näher eingegangen werden, weil wir die gleichen Zeremonien in Philä wiederfinden, und die dortigen dürftigen Angaben nur durch die Edfutexte eine genügende Erklärung finden.

a) Nach Taf. VI zieht die Göttin am 18. Payni von Dendera aus, macht auf der Reise in Theben Halt, um dort Amon zu begrüßen und ‚und gelangt nach *Bḥd.t* zu ihrer Zeit im Jahre am ersten Epiphi und schaut ihren Vater Re am „großen Sitze", ihn den heiligen *'pj*, der über den Göttern ist, Re ist es, dem niemand gleicht'. Als Spruch findet sich dann ein Text, der dem von Dendera vollkommen ähnlich ist: ‚Das Gold der Götter kommt zu ihrer Zeit im Jahre am 1. Epiphi am *ìntw-š*-Feste. Sie landet (*šꜣḥ*) am Gestade von *Wṯs-Ḥr*'. Am folgenden Tage geht es von dort nach *Bḥd.t*.[2] Hier werden nun vor Horus und Hathor zwei Wochen lang Feste gefeiert, die die Siege des Horus, seine Heldentaten und den Antritt seiner Herrschaft verherrlichen und bei denen die zahlreichen volkstümlichen Zeremonien zur Geltung kommen, an denen Edfu so reich ist.

Von größter Tragweite ist, daß alle Veranstaltungen, Feste und Lieder mit einer unbedeutenden Ausnahme nicht von Re, sondern von Horus handeln, dem alten Kriegsgott von Edfu. Als Teilnehmer bei den Prozessionen nehmen die alten Horusgötter Hathor und Chons teil.

Am 14. Tage des ‚*Bḥd.t*-Festes' verabschiedet sich Hathor, Horus gibt ihr das Geleite bis *Db.t*. ‚Man läßt nun Hathor ziehen in ihrer Barke auf dem Fluß, die „groß an Liebe" heißt; man führt sie stromab nach Dendera.'

b) Taf. X bringt ausdrücklich nur die Beschreibung der Feste in *Bḥd.t*; am 1. Epiphi, dem Fest *ìntw-š* ‚kommt die Hathor, die Herrin von Dendera in ihrer Stadt und landet in *Wts-Ḥr*'.

Der Verlauf wird ähnlich wie unter *a*) geschildert. Als Begleiter der Hathor bei den Festen treten Horus, Horusgötter und Chons mit dem Horusspeer auf. Es folgt dann die interessante Schilderung der Verteilung der Ämter und Lieferungen bei der Feier.

c) Taf. III erklärt einige der Zeremonien näher. Für den ersten Tag überliefert uns diese Rezension einen Gesang von der Rettung des Osiris und der Vernichtung des Seth. Am vierten Tage wird der junge Horus von der Göttin empfangen, um am 28. Pharmuthi geboren zu werden:[3] ‚indem er im Leibe dieser Göttin ist: es wird ein Haus des Horus in ihrem Innern bereitet, weshalb ihr Name Hathor (= Haus des Hor) ist'. Es werden ihr dann alle ‚Frauenzeremonien' verrichtet. Ferner hören wir, wie der erste des Monats, also der Tag der Ankunft der Göttin in Edfu ‚Fest der Umarmung' genannt werde[4] und wie die dabei gefeierten Riten vom König Amenemhêt eingesetzt worden seien. Am Schluß: ‚Das „Geleiten der Hathor nach Dendera" nach 14 Tagen.'

[1] Ich gebe die Übersetzung der von Brugsch, drei Festkalender, publizierten Stellen, die nach den Photos der Berliner Akademie der Wissenschaften verglichen wurden.

[2] Jetzt beginnen die ‚Feste von *Bḥd.t*'.

[3] Vgl. Mar. Dend. I, 62 k: am 28. Pharmuthi soll Hathor zum Geburtshaus ziehen.

[4] So auch Dendera, l. c.: ‚Fest der schönen Umarmung nennt man es.'

Zieht man das Fazit aus den Zeremonien und Sprüchen, so handelt es sich eigentlich nur um einen Besuch der Hathor bei ihrem Partner Horus, eine Anwesenheit bei seinen Kämpfen, nach Taf. III um eine Brautfahrt.[1] Nirgends tritt irgendeine solare Bedeutung hervor und trotz der in Dendera gegebenen Bezeichnung als der Fahrt des Auges des Re und Eingang von Taf. VI. zu ‚Re' an seinem ‚großen Sitze', findet sich in den vorliegenden Feiern nirgends etwas, was zu dieser Auffassung berechtigte. Ja, es ist kein Zufall, daß die entsprechende Rezension von Edfu selbst statt ‚Auge des Re' — ‚Herrin (oder Gold) der Götter' und statt ‚aus Punt' — ‚aus ihrer Stadt' schreibt.

b) Die Deutung.

1. So stehen wir vor einer doppelten Erklärung und Auffassung der Feier seitens der Priester selbst: einmal soll es sich um eine Fahrt des Sonnenauges zu dem Sonnengott handeln, wie die zwei Texte Denderas nahelegen, oder um einen Besuch der Tochter bei ihrem Vater, wie die Inschrift Taf. VI bezeugt, und dann wieder hat die Fahrt als Zweck, den Horus zu besuchen, an seinen Festen teilzunehmen und sich mit ihm zu vermählen.

Diese doppelte Erklärung ist nur möglich durch die doppelte Auffassung des Gottes von Edfu und der Hathor selbst. Horus von Edfu, der Königsgott der Horusverehrer, wurde mit dem Vordringen des Rekultes auch mit Re identifiziert, aber in Edfu blieben die alte und die neue Fassung nebeneinander bestehen. Da haben wir den Horus-Re den Horizontischen und daneben den Horus *Bḥdtj*, der zum Sohne des Re wird und die Kämpfe nun für ihn führt, die er früher als oberster Gott bestanden hatte. Selbst der *'pj*, die geflügelte Sonnenscheibe, ist einmal der Sonnengott selbst, dann wieder der alte Horus, der sich dem Sonnengott assimiliert hat.

So muß auch Hathor, ursprünglich seine Mutter, wie die Mutter des Re, sich so teilen, daß sie die Tochter des Sonnengottes, die Genossin des alten Horusgottes und die Mutter des jungen Horus wird.

Eine Besuchsfahrt in Edfu konnte also in zweifacher Weise ausgelegt werden, genau so, wie wir es tatsächlich konstatieren können. Fragen wir nun die Texte, so geben sie uns eben diese doppelte Antwort, aber ich glaube, daß die Zeremonien uns ein besserer Wegweiser sind. Es handelt sich vor allem dabei um zwei Dinge:

α) die Erinnerung an die großen Siege des Kampfgottes, die hier, natürlich nachträglich, zum Teil auf die Überwindung der Feinde des Osiris gedeutet werden. Hier werden die Zeremonien verrichtet, welche die Kämpfe der Vorzeit versinnbilden, es erscheinen die alten Kampfgötter, Horus von Elkab kommt mit seinem Speer aus seiner Stadt und schaut den Spielen zu, ebenso führt Chons den Speer.

Da war es natürlich, daß auch Hathor, die von altersher mit Horus in Verbindung stand, zugegen sein mußte, zumal sie nach späteren Auffassungen ja selbst mit in den Kampf eingegriffen hatte.

β) Hathor galt dann auch als Braut des Horus; in die Besuchszeit fällt ihre Vermählung, es ist das Fest der Umarmung. Hathor empfängt den jungen Horus und es werden ihr die ‚Frauenzeremonien' verrichtet. So gibt R. E. I, 361 ausdrücklich als Zweck an: ‚Es fährt die Herrin von Dendera stromauf … um die schöne Umarmung mit ihrem Horus zu feiern' (s. oben).

Kennte man die Legenden von dem Sonnenauge und von der fernen Göttin nicht, so wäre man überhaupt nicht versucht, den Riten einen andern Sinn als den angegebenen unterzulegen. Es hat wohl auch keine derselben direkt etwas mit ihnen zu tun.

Die Onurislegende nicht, da ja hier die Texte Edfus gar nichts von einer Ankunft aus der Fremde erwähnen, es heißt nur, die Göttin komme aus ihrer Stadt. Die ganze Verumständung paßt natürlich zu der Auffassung des Onuris und seiner Genossin, aber zur Feier ihrer Ankunft aus der Ferne paßt sie nicht.

Noch weniger kann man eine Rückkehr des Sonnenauges zu Re daraus lesen; die Edfutexte schließen eine solche Auffassung ganz aus, was

[1] Vgl. R. E. I, 461: Hathor … ‚von ihrem Gemahl geliebt'; ähnlich ib. 462: ‚Hathor … im *Bḥd.t* des Horus *Bḥdtj* … von ihrem Gemahl geliebt.' Vgl. auch M. D. I, 25.

um so bedeutungsvoller ist, als Hathor gerade in Edfu auch als ‚Auge des Re in *Bḥd.t*' verehrt wurde.

So müssen wir denn die Angaben Denderas anders werten. Es handelt sich um keine Interpretation der Fahrt,[1] sondern nur um eine andere Benennung, einen poetischen Ausdruck für ihren Besuch in Edfu und diese Benennung war erlaubt, da ja dieselbe Hathor, die hier zur Stadt des Horus fährt, auch Auge des Re ist und als solches wie Re selbst ebendort eine Kultstätte besaß.[2] Es ist das eine genaue Parallele zu der Auffassung unserer Onurislegende. Seit die Göttin, die Begleiterin des Onuris, auch Tochter des Re und sein Auge ward, konnte und mußte man ihre Ankunft auch als Ankunft der Tochter bei ihrem Vater als Bringen des Auges zu Re bezeichnen.

2. Noch ein Punkt sei bei dieser Gelegenheit besprochen.

Der Denderatext nennt als Ausgangspunkt des Sonnenauges Punt und das Gottesland.

Das hatte ich J. 14 so gedacht, daß wie Horus der Falke aus Punt geflogen komme, so Hathor als Falkin. Für die Erklärung der Fahrt nach Edfu ist die Frage zwar gegenstandslos geworden, aber immerhin muß die Beziehung der beiden Gottheiten zu Punt näher besprochen werden. Gewiß hat Sethe Recht, wenn er So. 31 auf die alte Verbindung von Hathor mit Punt hinweist, aber ich glaube, es kommt hiebei nicht so sehr auf speziell dieses begrenzte Land, als auf die östlichen fernen Länder überhaupt an. Und zu diesen hat ja Horus von jeher Beziehungen gehabt. Als Himmelsgott, der im Osten aufgeht, muß er mit der östlichen Wüste und dem Gottesland notwendig in Verbindung gebracht werden und die in der Spätzeit so allgemeine Vorstellung, daß er vom Osten, von Punt oder dem Gottesland oder aus *Wtn* geflogen komme, wurzelt eben in seiner alten Auffassung als Falke und Himmelsgott.[3] Dazu kommt noch, daß Horus-Sopd, der auch als alter Kampfgott Horus gilt, der Gott der Fremdländer und des Ostens ist, daß er am Sinai verehrt wird und als Bezwinger der Wüstenvölker auftritt. Daß dabei Hathor sowohl in Punt wie am Sinai Kultstätten hatte, machte die Verbindung von Horus und Hathor auch als Götter der östlichen Wüste noch enger und führte bezeichnenderweise dazu, Hathor als Falkin von dort kommen zu lassen, wie Horus als Falke dorther fliegt. Daß Hathor als Falkin wie in Abydos So. 31 A, so auch in ihrem Kultbild in Dendera Falkenleib, aber Hathorkopf trägt, verschlägt nichts, man hätte ja die Verbindung Hathor und Falkin nicht gut anders darstellen können.[4] In Punt wurde, wie es scheint, Hathor ähnlich wie in Edfu auch als Auge des Re gedacht; darauf weist schon der Text J. 14/15 hin; häufig führt sie den Titel: ‚Auge des Re, Herrin von Punt'; und Düm., Temp.-Inschr. I, 70 erscheint unter den Gottheiten, die Gewürze bringen, eine Frau als: ‚Auge des Re, Herrin von Punt, Herrin des Gotteslandes'.[5] Das ist uns wertvoll für das Verständnis des Textes der Fahrt. Hier wird Punt genannt, weil sie von hier, wo sie auch als Auge des Re verehrt wird, ihren Ausgang nehmen muß, wenn sie zu der Stadt zieht, in der sie gerade als Auge des Re ihren Sitz hat. Das ist die natürlichste Lösung.

Für eine Legende von der speziellen Ankunft der Hathor aus Punt ergibt sich daraus natürlich nichts; es soll ja nicht geleugnet werden, daß die alten Beziehungen der Hathor zu jenen Gegenden die Entstehung einer solchen Legende nahelegen mochten (s. oben S. 90), aber ihre Gleichsetzung mit der Genossin des Onuris und auch ihre alten Verbindungen mit dem Königsgott Horus sind der tiefste Grund, weshalb sie im Mythus erscheint. So sehen wir sie ja auch in fast allen Fällen, wo von ihrer Ankunft aus der Ferne die Rede ist, direkt mit Tefnut oder einer andern Form der Göttin der Sage identifiziert, oder durch ihre Begleiter als Tefnut gekennzeichnet.

Zu dieser Annahme paßt dann aufs trefflichste, daß uns die nubischen Hathoren, wie die bei *Bk.t*, *Bhn* usw., z. B. Phot. 1933, 1936 nicht als Göttinnen der Legende auftreten, daß überall

[1] Ich habe übrigens schon J. 14 darauf aufmerksam gemacht, daß die Erklärung nur hier, nicht aber im Kalender oder sonst steht.

[2] Vgl. auch die Zusammenstellung R. E. I, 491: ‚Hathor, Herrin von Dendera das Auge des Re, das Gottweib des Horus.'

[3] Siehe auch den Artikel in der Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenl., Band XXVI, S. 42 ff., und oben *Kns.t*, S. 78.

[4] In der Schrift war es leicht — durch Anfügung der Femininendung — und so begegnen wir ihr dort als (z. B. Philä, Phot. 951). M. D. III, 32 ist sie die ‚*Bḥdtj.t* von Punt'.

[5] D. T. J. 70. In Nachbildung des ‚Horusauges' von Punt ib. 72 s. unten V d.

da, wo die Verbindung der Hathor mit der Tefnut (Löwin) eine losere ist, wie eben in Edfu und Dendera, auch die Legende weniger in den Vordergrund tritt. Ohne so die Möglichkeit einer gesonderten selbständigen Legende von der Ankunft einer Hathor gerade aus Punt zu leugnen, glaube ich, daß uns in den Texten kein irgendwie gearteter Anhalt dazu gegeben ist.

c) Hathor als Horusauge.

a) Für die Auffassung der Legende ist noch ein Umstand von Bedeutung, der sich aus dem Namen des Ankunftstages und der Dauer des Aufenthaltes ergibt. Die Ankunft erfolgt am ersten Epiphi, dem = ‚sie wird gebracht‘. Ganz richtig bemerkt Sethe, daß das sich auf das Mondauge beziehe, das Thot am ersten jeden Monats nach seinem Fernsein wiederbringe, aber daß der Ausdruck hier mehr als eine Datierung enthalten soll, ist augenscheinlich.[1] Soviel ich sehe, wird an den Stellen, die in Dendera und Edfu bei der Schilderung der Fahrt vorkommen, der erste Monatstag immer so genannt. Sonst heißt er meist bloß *psntjw*. So ist es klar, daß der Tag hier mit Absicht so genannt ist. Es muß Hathor hier das Auge selber sein, das gebracht wird. Und wenn man bedenkt, daß sie vom 1. bis zum 14. des Monats in Edfu bleibt und dann wieder weggeht, so liegt es natürlich nahe, an das Mondauge zu denken, das vom ersten Tage bis zur Vollendung bleibt und dann sich wieder entfernt. Wir wissen ferner, daß Hathor in Edfu, mit der *Mḥ.t* identifiziert, zum Mondkult in besondere Beziehung gesetzt wird,[2] daß aus Horus sich hier ein Chons gebildet hat, der als Mondgott auftritt, und eben diesem Chons begegnen wir als ständigem Begleiter und Teilnehmer bei den Feierlichkeiten in Edfu.[3]

Ferner sehen wir in Philä, wie Horus und Hathor das linke Auge gereicht wird, so Phot. 1023; 1976 und 1060; auf der letztgenannten Darstellung heißt es: ‚Er hat das Auge von dem, der es geraubt hatte, gerettet und hat die Große, die fern gewesen war, zu ihrem Sitz gebracht.‘

Ja, wie sich herausstellen wird, ist die Formel *ỉnj wr.t wn.t ḫr.tj* an sich nur auf das linke Auge anzuwenden.

Nur unter der Voraussetzung, daß die Legende ursprünglich von der Genossin des Kampfgottes oder Horusgottes handelte, kann man genügend verstehen, daß sich die Göttin der Sage einerseits zum Auge des Re entwickeln konnte, das zu ihm gebracht wird, andererseits stets auch als Horusauge auftritt, gerade als Mond-Horus-Auge. Es geht diese Entwicklung parallel derjenigen des Gottes der Legende selbst, der einmal mit der Sonne identifiziert wird, dann daneben der alte Horusgott bleibt, und der als Lichtgott die beiden Augen hat und endlich auch als Mondgott erscheint, wie das Abschnitt V ausführlicher nachgewiesen wird.

b) Nachträglich finde ich in den Edfutexten eine Stelle, die die unter *a*) ausgesprochene Vermutung zur Gewißheit erhebt. R. E. I, 50 wird die Zeremonie des: ‚Aufstellens des *wtt* (oder *wnšb*) für die Herrin von Dendera‘ verrichtet. Sie wird hier und sonst ausschließlich auf das Herbeibringen, resp. Zurückführen des fernen Mondauges durch Thot gedeutet; s. unten V, C c 3. An unserer Stelle heißt der König: ‚Der treffliche Erbe des Berechners der Tribute, der das *wḏ3.t*-Auge mit dessen Ka erfreut‘; ferner: ‚Es ist der König auf seinem Throne mit herrlicher Hand und gesunden Fingern: Er ist wie Horus, wenn er sein *ỉ3ḥ.t*-Auge füllt, so daß seine Glieder vervollständigt sind mit dem, was zu ihnen gehört.‘ Hathor ist dabei die ‚Große, die Herrin von Dendera, die Herrin des (), das ihrem Ka aufgestellt wird, das dargereicht wird, um ihre Majestät zu besänftigen‘.

Nun steht hinter ihr, also auf die Zeremonie sich beziehend:

[1] Gegen So. 32, Anm. 1,

[2] Siehe unten V C c 3.

[3] Horus selbst ist dieser Chons; er ist der Herr des 1. und 15. Monatstages, hat selbst in Dendera ein Götterbild, das ihn als Falken mit dem Mond auf dem *śrḫ*-Throne zeigt.

‚Es fährt das Auge des Re stromauf von Dendera aus,
um nach Edfu zu gelangen, dem Sitz ihres Herzens.
Sie ist die Königsgemahlin des Horus-Re des Horizontischen,
seine Kopfschlange, die aus ihm hervorging (erstrahlte).‘[1]

Es ist demnach die Fahrt am 1. Epiphi das Fest, an dem das *Wḏ3.t*-Auge wiedergebracht und besänftigt wird, an dem Horus beginnt, sein Auge zu füllen, und 14 Tage bleibt es, bis daß seine Glieder vollständig sind.

Zugleich aber gibt der Text die beste Bestätigung dafür, daß wir auf die Titulatur der Göttin, die auch hier auftritt: ‚Auge des Re‘ keinen Wert zu legen haben. Es ist das eine so übliche Bezeichnung für Hathor vor allem in *Bḥd.t* geworden, daß man sie selbst da beibehält, wo es sich wie hier offenbar um das Horusauge handelt.[2] Das wird noch klarer bei den Sprüchen, die an den übrigen Stellen die gleiche Zeremonie begleiten; s. unten V C 3.

Die andere Auffassung des Besuches als einer Brautfahrt kommt in dem Titel ‚Königsgemahlin des Horus‘ zum Ausdruck; auch beachte man, wie statt der sonst üblichen ‚Frau des Horus‘ die ‚Königsgemahlin des Horus-Re des Horizontischen‘ genannt wird. Auch hier liegt das so oft bemerkte Hineinziehen des Rekultes in die Riten und Mythen des Horus vor.

So ergäbe sich etwa folgende Entwicklungsreihe:

Hathor besucht Horus in Edfu ... sie wird zu seinem Auge, das sich von ihm getrennt hatte (der Mond) und nun wiederkehrt ... *Bḥd.t* wird zum Sitz des Re: Hathor fährt dorthin, um ihren Vater Re zu sehen ... Hathor wird zum Auge des Re: es kommt aus ‚Punt‘ statt aus Dendera und fährt zu ‚seinem Sitze‘ (= *Bḥd.t*).

Alle diese Bezeichnungen laufen nebeneinander und durcheinander, die beste Illustration zu der Onurislegende mit ihren Verschmelzungen und Ausdeutungen.

C. Die Fahrt der Hathor nach Bigge.

In Philä feierte man zur selben Zeit wie in Edfu ein ähnliches mit einer Wasserfahrt verbundenes Fest, bei dem Hathor Horus dem Horizontischen einen Besuch abstattete. Es seien zunächst die betreffenden Texte gegeben. Auf der Südseite des ersten (großen) Pylons, als unterste Darstellung der Umrahmung des Tores, das zum Geburtshaus führt, sind rechts und links je eine heilige Barke mit Kapellenkajüte dargestellt (Phot. 180 und 182). Vor der westlichen Barke steht: ‚Dritter Monat der Sommerjahreszeit ... dieser Tag, ... Fest der Hathor, der Herrin von Bigge.‘ Über der Barke: ‚Es erstrahlt die Barke der Hathor, der Herrin des Abaton, man musiziert ihr mit Pauken an diesem Tage.‘

In der Kapelle selbst heißt Hathor: ‚die Große, die Herrin von Bigge, das Auge des Re, die Stirnschlange am Haupte des Allherrn‘.

Über der ganzen Darstellung steht in zwei Horizontalzeilen:

sic

‚..... sie landet [?] an der Stadt (?) Nubiens, ihrem ...? dem „großen Sitze“ des Re-Harachte, und findet ihren Vater;

Nubien ... seine Majestät ist in Preis, seine(?) Gefolgschaft in Verehrung, wenn du hervorkommst(?) aus deiner Stadt, dem Ort, den dein Herz liebt von Anbeginn, alle ihre Bewohner? sind trunken‘.

Über der Barke schwebt der *Bḥdtj*, der einmal ‚der an der Spitze von Nubien‘ heißt.

Die östliche Darstellung hat das Tagesdatum noch vollständig: ‚am (dritten) Monat der Sommerjahreszeit, am vierten Tage, diesem

[1] Man könnte allenfalls noch übersetzen: ‚die an seiner Stirn erstrahlt‘, aber die Schreibung von *ḫnt* spricht dagegen.

[2] Abgesehen davon, daß auch das linke Auge des Lichtgottes als *ỉr.t-R‘* erscheinen kann und tatsächlich erscheint.

schönen Tage, jubelt man ihr zu in Bigge'. Die Beischrift in der Barke lautet wie oben. Über der Barke steht: ,Die Barke, in die Hathor, die Herrin von Bigge, eintritt; sie fährt hinüber nach dem Abaton an diesem schönen Tage.' Die beiden Horizontalzeilen über dem Ganzen sind hier ganz zerstört, man erkennt noch die Worte ,. . . in Frieden, die Göttinnen *wts* in . . . Herrin der Trunkenheit, Herrin des Gesanges, Fürstin des Tanzes' usw.

Wir dürfen nun diese Feier von der gleichzeitigen Fahrt der Hathor von Dendera nach Edfu nicht trennen und müssen die dort gewonnenen Ergebnisse hier zur Erklärung verwerten.

Um so mehr als Horus von Edfu und Hathor von Dendera in Philä häufig als Paar auftreten wie Phot. 275, 355, 457, 968, 1300. Das setzt die schon von vornherein anzunehmende Bekanntschaft mit den Hauptpunkten der Theologie und Riten Denderas und Edfus voraus. Die Datierung des Philätextes: 4. Epiphi, gibt uns dann eine bestimmte Erklärung der Fahrt. Dieser Tag war nach den Inschriften Edfus beim Besuch der Hathor der Tag, an dem der junge Horus empfangen wurde, der ,schöne Falke der Goldenen', es werden der Göttin bei dieser Gelegenheit ,zahlreiche Opfer dargereicht', die Frauenzeremonien werden ihr, der *nbtj-rhj.t*, verrichtet, Gesang und Musik hören bei der ganzen Feier nie auf [Festkal. Taf. IV].

So wäre denn die Fahrt der Hathor nach Bigge als eine Brautfahrt aufzufassen. Zur Sicherheit wird diese Vermutung erhoben durch den Standort der Darstellungen und Inschriften; sie befinden sich, wie erwähnt, an dem Tor, das zu dem Geburtshaus führt; hierher mußte ja Hathor ziehen, um hinüber nach Bigge zu fahren, hier finden sich in der Tordicke die berühmten Darstellungen, die sich auf die Begrüßung und Thronbesteigung des jungen Horus beziehen. Man halte sich dabei vor Augen, daß der junge Gott zwar auch als Sohn der Isis und des Osiris bezeichnet wird, dagegen die andere Auffassung daneben ebenso zum Ausdruck kommt, daß er der Sohn der Hathor, der Nachfolger auf dem Horusthron sei. So erscheint gerade an der erwähnten Stelle Hathor mit Arhensnuphis-Onuris als Begleiter und zwischen ihnen steht der junge Horus, dem die Seelen von Buto und Elkab zujubeln, während der König den Rauschtrank reicht und das Tanz- und Weinlied singt, das wir auch an den Pfeilern des Hathortempels von Philä aufgezeichnet finden.[1] Die Szene ist trotz der Bezeichnung des Kleinen als Harsiese vollkommen eindeutig. Es ist die Feier vor dem jungen König, der in Dendera als junger Harsomtus erscheint, der Sohn der Hathor und des alten Horus.

So stehen wir wieder vor der gleichen Erscheinung wie bei den Texten von Dendera-Edfu. Tatsächlich ist die Fahrt ein Besuch der Hathor bei ihrem Partner, eine Brautfahrt, aber sie erscheint dann auch als eine Fahrt derselben Hathor zu ihrem Vater, dem Sonnengott,[2] und wir müssen diese Doppelerklärung wie dort aus der verschiedenen Auffassung und Entwicklung der beiden Göttergestalten ableiten. Eine weitere Förderung in der Erkenntnis der uns beschäftigenden Legenden erhalten wir nur insofern, als auch hier in natürlicher Entwicklung sich aus dem Zweck des Besuches bei ihrem Genossen ein anderer ergab: das Aufsuchen ihres Vaters; ähnlich wie in der Onurislegende der erste Gedanke war, daß der Gott sich selbst aus der Ferne die Genossin brachte, und erst später der Gedanke Eingang fand, daß er sie ihrem Vater Re bringe.

D. Das Auge, das Thot bringt.

a) Sechmet und Thot.

1. Die Titulatur der Sechmet ist in Philä ziemlich einheitlich ausgebildet. Sie erscheint entweder einfach als ,Sechmet die Große, Herrin von Bigge', wie Phot. 900, ,Sechmet die Große, Herrin des Abaton', wie Phot. 1350, 1919 (Dakke), oder aber als ,Herrin der

[1] Vgl. Ä. Z. 43, S. 107 ff., wo Hathor ja auch als Braut des Horus besungen wird.

[2] Auf der Rückseite des Pylons ist neben der Barke der Isis auch die der Hathor dargestellt: ,Barke der Hathor der Großen'. Die Beischrift, die in zwei Vertikalzeilen vor der Barke angebracht ist, lautet: ,Re hält seine Arme um dich, Hathor du Große, Herrin von Bigge, Ptaḥ schmückt dich; wie schön ist dein Angesicht . . . Heil dir, die du am Horizont erglänzest, du Auge des Re, du Stirnschlange ihres Vaters.' Vgl. auch die Darstellungen Phot. 284 u. sonst, bei denen Re und Ptaḥ die Hathor begrüßen.

nśr.t-Flamme'; gerade dieser Titel, der direkt hinter ihrem Namen steht, kann als ein Charakteristikum für sie gelten. Er findet sich u. a. Phot. 1100, vgl. 15, 179, 270, 361, 329, 964, 1027, 1130, 1584, 1643, 1694; als Herrin des *pr-wr* und *pr-nsr* Phot. 1344.

Als *Wpś* erscheint Sechmet dagegen nur ganz vereinzelt und nur im zweiten Titel, während das gerade der typische Titel der Tefnut geworden ist. Die einzigen Beispiele sind: Phot. 361 ,Sechmet die Große, Herrin der *nsr.t* . . ., *Wpś*, Herrin der Flamme . . ., die den Apophis durch den Gluthauch ihres Mundes verbrennt' usw. und parallel Phot. 329: ,Sechmet die Große, Herrin der *nśr.t* auf Bigge, die *Wpś*, Herrin der Flamme im Flammengemach, die den Bösen mit ihrer Flamme verbrennt (*wpś*), die große *Nsr.t*, die die Widersacher verbrennt' usw.

So stellt sich der Befund gerade umgekehrt dar wie bei Tefnut. Tefnut ist die *Wpś* und erscheint nur ausnahmsweise in Nebentiteln als die *Nsr.t*, dabei Phot. 204 infolge sichtbarer Gleichsetzung mit Sechmet; Sechmet ist die *Nsr.t*, nur selten erscheint sie dabei, wiederum nur an zweiter Stelle, als *Wpś*.

Mag diese Scheidung eine Berechtigung haben oder nicht, auf jeden Fall ist sie für uns bemerkenswert, da sie sichtlich von den Priestern eingehalten, resp. eingeführt wurde, wobei natürlich bestimmte Traditionen maßgebend waren.

Die Entwicklung der Löwengöttin zur Feuergöttin war natürlich eine ganz parallele wie bei Tefnut und an sich hätte Sechmet den Titel *Wpś* schließlich genau so gut wie diese erhalten können; um so wichtiger ist es, daß wir diese scharfe Scheidung konstatieren können, die noch eine erhöhte Bedeutung durch die Paralleltitel ihres Genossen Thot erhält.

2. Auch Thot hat in Philä und den von Philä abhängigen Tempeln eine genau umgrenzte Titulatur. Sein Haupttitel, den er an erster Stelle führt und ohne den er fast nie erscheint, ist: ,der die *Nsr.t* [mehreremal: in Bigge] besänftigt', also genau parallel dem Titel der Sechmet: ,Sechmet, die Herrin der *nśr.t*'. Es erscheinen so:

1. Phot. 314, 520, 607, 829, 958, 1098, 1448; ,der die *Nsr.t* mit seinen herrlichen Sprüchen besänftigt' Phot. 861; ähnlich 1643, 15, 630,[1]

2. der die *Nsr.t* besänftigt und die Tochter des Re mit seinen schönen befriedigenden Worten erfreut' Phot. 117, 293, 1513; dann allgemein:

3. ,der die Götter zufriedenstellt' Phot. 1572, 1935.

An dem Zusammenhang der Titulaturen des Thot und der Sechmet dürfte kein Zweifel bestehen, sie müssen beide derselben Auffassung der Gottheiten und ihres gegenseitigen Verhältnisses entspringen, einem gemeinsamen Mythus, dessen Erinnerung sich eben in diesen stereotypen Titulaturen kundgibt. Das um so mehr, als wir ja Thot und Sechmet so oft zusammen auftreten sehen, so Phot. 15, 179, 361, 964, 1344, 1643 usw.

Es muß nun näher erörtert werden, welcher Mythus diesen Prädikaten zugrunde liegt. Es ergibt sich dabei, daß Sechmet hier zu der Onurislegende in Philä in ganz loser Beziehung steht.[2]

So sehen wir hier Sechmet fast nie als Genossin eines der Götter der Onurislegende, weder bei Schu noch bei Arhensnuphis, was von durchschlagender Bedeutung ist, da er doch im Äußeren dem alten Genossen der Sechmet von Memphis so ähnlich ist, und ebensowenig bei Thot von Pnubs, obwohl dieser doch den Namen ihres Genossen Thot trägt.

Wenn sie einmal Phot. 1694 in Dakke neben Schu in der Onuriskrone steht, so werden wir durch die Beischrift belehrt, daß sie hier mit Tefnut identifiziert wird: ,Tefnut auf Bigge, die vereint ist mit ihrem Bruder, dem *św3d-b3*.'

b) Thot und das Auge des Lichtgottes.

Es kann wohl kein Zweifel sein, daß die Sage, die in den Titulaturen des Thot und der Sechmet ihren Ausdruck findet, eine ähnliche ist, wie wir sie von dem Auge oder der Feuerschlange des Lichtgottes kennen.

Es sind uns darüber vor allem zwei Mythen erhalten. Nach der Legende von der Vernichtung des Menschengeschlechtes sandte der Sonnengott Re einst sein Auge aus, die aufrührerischen Menschen zu bestrafen. In der Gestalt einer Feuer-

[1] Vgl. Phot. 964 bei der Titulatur der Sechmet: ,Thot ist bei ihr, um sie zu befriedigen.'

[2] Zu der Rolle der Sechmet als Genossin des Horusgottes überhaupt s. S. 67 u. 93; es handelt sich aber hier nur um die spätere Entwicklung, die bestimmte Gottheiten mit bestimmten Mythen verbindet.

schlange vernichtete diese die Empörer und kehrte nach vollbrachter Tat zu Re zurück. In weiterer Ausgestaltung der Legende sehen wir, wie dann die wütende Göttin durch eine List, das Ausgießen des Rauschtranks, an weiterem Blutvergießen verhindert und so das Menschengeschlecht vor völligem Untergang bewahrt wird. Die zürnende Göttin wird dabei als Sechmet bezeichnet, die als eine Erscheinungsform der Hathor auftritt.

Daneben aber kennen wir noch eine zweite Legende von dem zürnenden Auge. Es ist das Auge, das sich einst vom Lichtgott entfernt hatte und bei seiner Rückkehr ein anderes Auge an seiner Stelle fand und nun darüber in Zorn gegen den Gott entbrannte, der es dann durch Thot als Uräus an seine Stirn setzen ließ. Eine andere Lesart aber faßt die Situation so, daß das Auge aus Zorn nicht heimkehren will und von dem Boten des Gottes eingeholt und besänftigt werden muß.

Diese zweite Sage konnte an sich sowohl an die Legende von dem sich entfernenden und strafenden Sonnenauge, als auch an die von dem geraubten Mondauge angeschlossen werden. Wie wir unter V, C c sehen, hat man den Zusammenhang tatsächlich so hergestellt, daß das ferne Auge des Horus gegen seinen Besitzer zürnte. Es ist natürlich nicht verwunderlich, wenn dann später auch die andere Angleichung erscheint, nach der das Auge des Re gegen diesen in Zorn entbrannte.

Fragen wir nun, welchem Zweig Thot und Sechmet zuzuweisen sind, wie sie die Philätexte schildern, so ist es klar, daß nicht das vernichtende, sondern das zürnende Auge bei der Besänftigung, dem *šḥtp nsr.t*, gemeint ist. In der Legende von dem strafenden Sonnenauge spielt ja Thot überhaupt keine Rolle, während er gerade sowohl bei dem fernen Horusauge als auch bei dem Auge, das gegen seinen Herrn zürnt, als der Wiederbringer resp. Besänftiger geschildert wird (s. unten).

Nun sehen wir aber weiter, wie auch die Onurislegende von der Sage des fernen und zürnenden Auges durchdrungen wurde, und hier eben erhebt sich die Frage, was diese stereotypen Wendungen bei Thot und Sechmet im Gegensatz zu Tefnut-Schu bedeuten, wo doch beide Gruppen später denselben Gedanken verkörpern sollen.

Die Antwort ist eine doppelte. Sechmet war früh, früher als Tefnut und Hathor, mit der Feuerschlange des Gottes identifiziert worden und, wo wir sie neben Thot als ihrem Besänftiger und Versöhner erblicken, leuchtet noch die alte Sage des zürnenden Diadems durch, die noch unverbunden mit der Lokalsage von This erscheint, wie wir sie auch in und außerhalb der Tempeltexte treffen, so gerade von Sechmet in Edfu (s. unten).

Wo aber dieselbe Sage des zürnenden Auges mit dem Onurismythus verbunden wird, erscheinen natürlich die Gestalten der Götter als andere. Wo wir Sechmet und Thot treffen, tritt das *wḏ3.t*-Auge und die Feuerschlange in den Vordergrund, während in der anderen Gruppe die Tefnut, die Tochter des Re, und in späterer Entwicklung die Hathor die Hauptrolle spielen.

Und gerade letztere hat wohl der Sechmet den Weg zu der Onurislegende der späteren Fassung versperrt. Man hatte sich im Laufe der Zeit die ferne zürnende Göttin als holde Frau gedacht, als schöne Hathor oder *Rpj.t*, oder in Philä vor allem als *Wpš*. Dazu paßte dann die wütende Löwin Sechmet nicht, die so gar keine innere Verwandtschaft mit diesen Gestalten der Legende hatte.

Wie man sich bei all dieser gewollten Scheidung bewußt war, daß beide Gruppen auf denselben mythischen Gedanken bezogen wurden, beweist das gelegentliche Eintreten der Sechmet in den Formeln, die das Kommen der Göttin nach Philä schildern. So Phot. 1373/74, wonach sie in Bigge ans Land gekommen sein und dort ihre Glieder gereinigt haben soll.[1] Phot. 630 zeigt Thot und Sechmet, ersteren mit dem Titel: ‚der das Auge des Re zu ihm aus *Kns.t* brachte‘.[2]

In Esneh wird ferner ausdrücklich sie als das ferne Auge bezeichnet, dessen Mythus sich in den Riten des Tempels wiederspielt, ebenso in Athribis (s. oben S. 88).

[1] Siehe Götterdekret über das Abaton, S. 45. [2] Siehe oben S. 94.

V. Vergleich und gegenseitige Beeinflussung der Onurislegende und der Mythen vom Auge des Lichtgottes.

A. Allgemeine Gegenüberstellung.

Stellen wir nun die Züge der beiden Sagen einander gegenüber, so zeigt sich uns ein wesentlicher und durchgreifender Unterschied, wobei es vorläufig dahingestellt bleiben mag, ob wir für beide einen gemeinsamen Grundgedanken anzunehmen haben oder nicht.

1. Auf der einen Seite wird uns von dem Kriegsgott erzählt, der sich seine Genossin aus der Ferne holte, der wie ein Jäger sich aus der östlichen Wüste die Löwin als Beute mit seinem Speer heimbrachte oder mit seinem Strick fing. In der Entwicklung der Sage wird dieser gemeinsame Auszug weiter ausgeschmückt. Die Göttin ist die wilde Bewohnerin der Wüste, die den Nil und die Wunder Ägyptens schauen soll, um sich dort niederzulassen und durch reiche Opfer, Musik und Tanz als Göttin des Landes gefeiert zu werden.

Man schildert, wie Onuris auszieht, um sich seine Gefährtin heimzuholen, wie er sie bewegt, ihm zu folgen, wie er tanzend vor ihr herzieht und ihr Einzug in Ägypten einem Triumphzug gleicht.

Onuris ist der Horus *Im3-ʿ*; da einst der Falkengott sein Auge kämpfend wiederbrachte, und dies Auge zu seiner Stirnschlange und zur Löwin [Sechmet] geworden war, ist das Bringen der *Mḥ.t* zum Wiederbringen des Horusauges geworden.

Onuris soll, wie es in späterer Entwicklung seiner Auffassung heißt, die Feinde des Sonnengottes niedergeworfen haben, als sie sich gegen diesen empört hatten; seine Genossin, die er aus der Ferne holt, wird zu seiner Mitkämpferin, zur Schützerin des Re.

Der Kriegsgott, der treue Sohn des Re, wird dann mit Schu identifiziert, seine Partnerin wird zu Tefnut, als seine Genossin und weil sie wie Tefnut eine Löwin ist. Ihr Kommen wird als Kommen zu ihrem Vater, ihr Kämpfen als ein Niederwerfen seiner Feinde angesehen.

Die Tochter des Re wird zu seinem Auge, zu seinem Diadem. Der Mythus erzählt darum, wie das Auge des Sonnengottes zu seinem Vater gekommen sei und dessen Feinde verbrannt habe, Onuris wird der, der das Auge des Re zu diesem brachte.

Das Auge des Lichtgottes war einst aus Zorn seinem Herrn ferngeblieben — so wird der Aufenthalt der Göttin in ihrer Bergheimat als gewollte Trennung von Ägypten aufgefaßt, nach dem sie von ihrem Partner versöhnt zurückgeführt wird.

Aber dabei leuchtet die alte Auffassung immer noch durch: nicht, daß die Göttin als Diadem sich auf dem Haupte ihres Vaters niederlasse, ist die Hauptsache, sondern daß sie aus der Ferne nach Ägypten komme, daß die fremde Göttin im Lande heimisch werde, daß sie die gute Begleiterin ihres Genossen bleibe, als Feuerschlange auf seinem eigenen Haupte ruhe, mit ihm zusammen eine Heimstatt in den Tempeln Ägyptens finde und als ständige Beschützerin des obersten Gottes zusammen mit ihrem Begleiter auftrete, das ist noch immer als das Ursprüngliche zu erkennen.

2. In den anderen Legenden ist es einmal das Mondauge des Himmelsgottes Horus, das geraubt und wiedergebracht wird. — Dann das Auge des Re, ursprünglich sein wirkliches Auge, das Tagesgestirn, das der Sonnengott aussendet, um die Feinde der Fremde, die vielleicht ursprünglich die Gewitterwolken waren, niederzuwerfen; nach vollbrachtem Werke kehrt sie zu Re zurück. — Oder es ist das Auge, das dem Lichtgott zürnt, Thot erscheint als der Bote, der nachgesandt wurde, damit er die zürnende Göttin besänftige und sie heimgeleite.

Das Auge des Gottes war dann als dessen Stirnschlange aufgefaßt worden und, da diese ihrerseits weiterhin mit den Löwengöttinnen identifiziert worden war, erscheint sowohl das linke wie das rechte, das strafende wie das zürnende Auge des Sonnengottes in Schlangen- und Löwinnengestalt, die wilde Sechmet ist jetzt die Vernichterin der Feinde, ist die, die von Thot besänftigt und zurückgebracht wurde.

3. So klar nun auch an sich die Hauptzüge und die Idee der beiden Mythengattungen voneinander zu unterscheiden sind, so ergibt sich schon aus der Darstellung, wie viele Berührungspunkte sie doch besitzen. Freilich liegen dieselben nicht so sehr in der ursprünglichen Fassung, sondern gerade in der weiteren Ausgestaltung. In allen vier Fällen, vom rechten, linken und zürnenden Auge sowie in der Sage von This, kommen die Göttinnen aus der Ferne zu Re, haben sich allmählich in ihrer Gestalt und Auffassung vollkommen genähert, gelten als Auge des Re, als Stirnschlange, als Löwinnen, durch weitere Angleichung auch als Hathorgöttinnen, werden als Vernichterinnen der Feinde des Re geschildert, die mit ihrem Flammenhauch den Bösen verbrennen. In drei Fällen endlich haben sie einen Begleiter, der sie nach Ägypten bringt und besänftigt, und um die Ähnlichkeit vollzumachen, nähern sich die Gestalten der beiden Begleiter in späterer Zeit in bedenklichem Maße.

Aber es hieße das System der ägyptischen Religion verkennen, wollte man nun aus diesen Übereinstimmungen unbedingt eine Identität der Sage folgern oder auch nur eine gemeinsame Grundidee als einzigen Erklärungsgrund fordern. Wir haben hier ein typisches Beispiel der Assimilierung der Gottheiten, aber es ist erstaunlich, wie trotz allem Synkretismus doch noch die alten Ideen und Auffassungen sich durchgehalten haben und eine Vermengung derselben in viel geringerem Maße stattgefunden hat, als man erwartete.

Es sollen nun im folgenden einige Züge besprochen werden, bei denen sich ein gegenseitiges Durchdringen der beiden Legenden zu äußern scheint.

B. Spezielle Berührungspunkte.

a) Das Reinigen der Glieder und das Kühlen der Glut.

1. Wiederholt erzählt man in Philä von der Göttin, die aus Nubien gezogen kam, sie habe bei ihrer Ankunft ihre Glieder an der heiligen Insel gereinigt. So J. 30: ‚Hathor, die Ehrwürdige, Mächtige, die aus *Kns.t* kam und nach Bigge als große *Wpś* gelangte, sie reinigte ihre Glieder am Abaton und ließ sich dort nieder für immerdar‘ o. ä. Gleichfalls aus der Titulatur der als Hathor aufgefaßten Göttin stammt die Fassung: ‚Schöne *Rˁ.t* auf Bigge, die in Frieden zum „hohen Berge“ kam und ihre Glieder am Abaton reinigte‘.[1] Andererseits aber sehen wir Sechmet ihre Glieder im Abaton reinigen: ‚Sechmet betrat das Land am Abaton und reinigte ihre Glieder an dieser Insel, darum nennt man sie die reine Insel, die heiligste der Stätten Ägyptens‘.[2] Es fragt sich nun, ob wir etwa aus dem Auftreten der Sechmet schließen dürfen, daß dieser Zug ursprünglich zu der Sage vom zürnenden Auge des Lichtgottes oder zur Erzählung von dem vernichtenden Diadem des Re gehört habe und aus diesem in die Onurislegende übernommen worden sei oder umgekehrt. Es sei endlich noch eine andere Möglichkeit in Erwägung gezogen. Nach einer Version des Mythus vom Horusauge in den Pyramidentexten hat Horus sein Auge ‚gereinigt‘ [V C c 2]. So wäre es denkbar, daß mit dem Eintritt der Legende von This in den Kreis der Mythen vom fernen Auge des Horus dieser Zug von ihr übernommen und entsprechend umgestaltet worden wäre. — Für die erste Annahme spricht nicht, daß die Göttin dabei nicht speziell als Tefnut, sondern als *Wpś*, *Rˁ.t* und Hathor erscheint, denn das sind Ausdrücke, die, wie nachgewiesen, sich ebenso für die Göttin der Onurissage eingebürgert haben, ja sie sprechen vielmehr zu Gunsten der zweiten Erklärung. Diese wird außerdem durch mehrere Stellen wahrscheinlich gemacht.

Die Genossin des Horusgottes Month von Erment lernten wir schon als *Dd.t*, Tefnut, *Rˁ.t* usw. kennen und sahen in ihr eine typische Partnerin des alten Kampfgottes. Rochem. I, 312 heißt sie ‚Tenenet, Hathor in Erment, Tefnut die Große, die Tochter des Re, (sic?) die ihre Glieder im *Bd.t*-See reinigte und ihre Glut in ihm kühlte.‘[3]

Es wird hier, wie es scheint, die Reinigung der Glieder speziell mit Tefnut,[4] der fernen Göttin, in Verbindung gebracht, und als Ort dieser Reinigung der Natronsee genannt, wohl der heilige See eines bestimmten Tempels oder Gaues. Vielleicht weist uns das auf Elkab hin, das ja als Heimat des oberägyptischen Natron gilt [Sethe]. — Rochem. II, 75 wird vor Horus von Nechen, dem Sohne des Re, ‚der von der Wahrheit lebt, groß an Gunst bei den Göttern,[1] groß an Macht an der Spitze der Neunheit‘ eine Schale mit *bd* gereicht, um ‚seinen Ka zu reinigen‘. Der Spruch lautet: ‚Nimm dir die Horussachen, die aus dem Auge des Re kamen, das *bd*, das aus dem Auge des Horus kam, das die *Wr.t* reinigte und ihre Glut kühlte, das ihren Unwillen verjagte und ihre Zufriedenheit herbeiführte‘ usw. Hier liegt offenbar eine Anspielung auf gleiche Vorgänge vor. Die Große, d. i. hier Nechbet, wird zwar mit den Göttinnen beider Mythen identifiziert, aber hier muß es sich wohl um das zürnende Horusauge handeln, das aus der Ferne kommt; einer ähnlichen Angabe begegnen wir nämlich R. E. II, 16, wo neben der Geiergöttin von Elkab, der Thot den Weg öffnet, daß sie sich mit Atum vereine [als linkes Auge], der Ibis erscheint, der das *wḏ3.t*-Auge bringt, ‚seine Glut kühlt und es fröhlich stimmt‘.[2] Elkab wird auch als einer der Orte genannt, wo die Göttin zuerst ägyptischen Boden betrat [J. 86]; so auch jetzt nach dem Leidener Papyrus. Die Beantwortung der Frage, ob sich das Reinigen der Glieder geradlinig aus der Onurislegende entwickelt habe, wird natürlich auch durch diese Lokalisierung nicht entschieden. Sicher ist es natürlich nicht, daß dieser Zug wirklich in Elkab entstanden ist und nicht aus einer anderen Kultstätte übernommen wurde. Das eine geht nur aus den beiden Stellen von Edfu hervor, daß die Prätention Philäs, am Abaton den Platz zu besitzen, wo die Göttin einst ihre Glieder gereinigt hatte, sich wieder als Lokalisierung einer auch sonst verbreiteten Legende herausstellt, die mindestens in Edfu, Elkab, Erment und Theben bekannt war und dort mit anderen Heiligtümern verknüpft wurde.

Weiter bringt uns in der Beurteilung des Gliederreinigens ein Titel, den der Genosse der Göttin der Onurissage führt: Philä Phot. 1289 heißt Onuris: ‚der Ka mit reinen Gliedern‘; Schu erhält dieselbe Bezeichnung Phot. 1340: ebenso Phot. 353; Arhensnuphis Phot. 880: ferner Haroëris O. II, 39 und Chnum, der ja zu Schu geworden war [Philä, Phot. 357; 382]; vgl. Horus von Edfu R. E. I, 48, vgl. I, 52; 65 ‚See des Horus‘ usw.

Ich glaube, wir dürfen den Titel ‚der mit den reinen Gliedern‘, den der Gott führt, nicht von dem anderen: ‚die ihre Glieder reinigte‘ trennen, den seine Partnerin führt. Es wird das eine ähnliche Verbindung sein, wie sie zwischen den Titeln des Thot ‚der die *Nsr.t* befriedigt‘ und dem seiner Genossin Sechmet ‚der Herrin der *nśr.t*‘ besteht.

Das spricht vielleicht dafür, daß sich dieser Zug als eine Weiterentwicklung der Onurislegende darstellt.

Es fragt sich noch, was denn das Reinigen der Glieder bedeuten soll. Vielleicht mag es sich im Anfang, wie Sethe vermutet, nur um ein Baden der Göttin im Nil gehandelt haben; vielleicht sollte die Wüstengöttin bei ihrem Eintritt in das Kulturland sich reinigen.[3] Später hat man aber diese Reinigung wohl als eine Art Weihe gedacht, zumal die Titel des Begleitgottes lassen wohl die ursprüngliche Deutung nicht mehr zu.[4] Vielleicht weist uns der folgende Punkt einen dritten Weg.

2. In der oben zitierten Stelle Rochem. Edfu, I, 312, wird das Kühlen der Glut dem Reinigen der Glieder parallel gebraucht, ähnlich II, 75.

In Philä Phot. 1340 ist Schu, der mit den reinen Gliedern, in Umarmung mit seiner Schwester Tefnut gekommen, ‚um ihre Glut im Abaton zu kühlen‘. Phot. 1198/99 wird uns der Vorgang näher beschrieben:

. . .

[1] Götterdekret a. a. O. S. 45. [2] Ib.
[3] Weitere Titel Rochem. I, 312 sind: die aus Re hervorging, *mḥn.t* am Haupte des Allherrn, usw.
[4] Natürlich so erst in weiterer Entwicklung der Legende genannt.

[1] Typischer Titel auch des Haroëris von Ombos. [2] Siehe unten V.
[3] Vgl. wie Sinuhe bei seiner Rückkehr aus dem Fremdland gesäubert wird.
[4] Mammisi, Edfu, l. c. ‚reinigt die Herrin von Dendera ihre Glieder, nachdem sie [ihr Kind] geboren‘.

‚Diese Stätte heißt Bigge,
der Sitz, an dem die *Wpś* Halt machte,
als sie aus *Kns.t* kam und die Flamme um sie her war ...
Diese Göttin kam und ihr Herz war glühend;
da wurde ihre Flamme in diesem Gau gekühlt,
Thot reinigte (kühlte?) diese Göttin,
man nennt darum (diesen Ort) Abaton bis auf den heutigen Tag.'

Auch hier stehen wir vor der gleichen Frage: ist der Zug der Onurislegende eigen oder in sie hineingetragen?

Aber es scheint doch mehr, daß dies Kühlen der Glut der Legende vom zürnenden Gottesauge zuzuschreiben ist. Denn einmal ist es auffällig, wie gerade Thot hier in den Vordergrund tritt; und wir sehen ihn auch in der Legende vom zürnenden Horusauge R. E. II, 16 (oben) ‚den Zorn der Göttin verjagen und ihre Glut kühlen'. Vielleicht soll ja zudem in der Onurislegende die Glut der Göttin nicht gekühlt werden, — im Gegenteil als wilde streitbare Löwin bringt der Kampfgott sie heim und sie richtet ihre Wut gegen die gemeinsamen Feinde. Ganz anders bei der Legende vom zürnenden Auge. Hier ist ihr Ablassen vom Zorn ein Hauptpunkt, sie soll sich wieder mit ihrem Herrn versöhnen, gnädig sein.

In der Onurislegende mochte der Zug besonders darum Aufnahme finden, weil als die ferne Göttin später auch die Freuden- und Liebesgöttin galt, und man erklärte sich den Wandel eben auf die angegebene Weise.

Daß wir uns die Göttin, deren Glut gekühlt wird, nicht notwendigerweise auch in Schlangengestalt als Feuergöttin zu denken zu haben, wie Sethe nahelegt, geht aus verschiedenen Beobachtungen hervor. Schon die oben angeführte Stelle Phot. 1198 faßt die Glut der Göttin symbolisch: ‚ihr Herz brannte, als sie herankam,' d. i. sie war zornig; Hathor ist die ‚mit brennendem Herzen' (J. 81), Haroëris in Ombos I, 81 ist der ‚Held, mächtig an Kraft, dessen Gebrüll die Gebirge verbrennt (*mꜣḥ*), der die Herzen der Feinde o. ä. wie Feuer verzehrt'. Rochem. Edfu II, 15 soll der Falke mit seinem Flammenhauch die Beduinen versengen. Aus alledem ergibt sich, daß diese Glut der Göttin, die im heiligen See gekühlt wird, zunächst wohl ihr Zorn ist, der besänftigt wird, mag sie nun in der Gestalt der feurigen Schlange oder der Löwin[1] oder auch der Hathor und *Wpś* aufgefaßt werden; das um so mehr, als ja die Verwandtschaft dieser verschiedenen Gestalten auch dazu geführt hat, daß Prädikate, die ursprünglich nur der einen Form eigneten, später auch auf alle anderen übertragen wurden. Für die Gegenüberstellung von Glut und Besänftigung ist eine Stelle aus Theben lehrreich,[2] in der es von Mut und Amon heißt:[3] ‚die Tochter ist freundlich (*ḥtp*) ihrem Vater, dem Urgott der beiden Länder, wenn er ihre Glut kühlt.' Diese Titulatur führt sie, während der König vor ihr Sistren spielt, deren Klang ja den Zorn der Göttin vertreiben soll. Das Sistrumspiel wird Edfu, Mammisi direkt als ein *śḥtp* der *Nsr.t* bezeichnet.

b) Das ‚Besänftigen' der Göttin.

Das Befriedigen, *śhtp*, bedeutet in der Mehrzahl der Fälle nicht, wie Sethe So. 16 anzunehmen geneigt ist, einfach: zufriedenstellen, sondern direkt: den Zorn brechen. Eben sahen wir *ḥtp* im Gegensatz zu der Zornesglut, typisch ist die Antithese *ḥtp* und *nśn*, die uns auf Schritt und Tritt begegnet. Es steht ferner *ḥtp* gegenüber *ḥpd, dndn*; das ‚Erfreuen' soll die grimmigen Augen der Göttin fröhlich dreinschauen lassen; wenn sie *ḥtp* ist, gleicht sie der Bast, der frohen Göttin, wenn sie *nśn* ist, gleicht sie der grimmigen Sechmet. Mag also *śhtp* oft auch einfach zufriedenstellen bedeuten, so kann doch absolut kein Zweifel mehr bestehen, daß es noch öfter heißt: einen Zornigen oder Traurigen froh stimmen.

Nun ist es sicher, daß dieser Zorn und seine Besänftigung gerade bei der Sechmet, der grimmen Artemis, eine Hauptrolle spielen, und es ist wahrscheinlich, daß die Heldin der Sage von dem zürnenden wie von dem vernichtenden Auge gerade darum mit ihr identifiziert wurde. Sie zieht als vernichtende Göttin aus und ihre Wut muß listig gebrochen werden, damit sie nicht alle Menschen verderbe. Man opfert ihr Wein, schlachtet ihr die Tiere der Wüste, die Symbole ihrer Feinde, um sie in guter Laune zu erhalten.[1] Man fleht sie an: ‚o Sechmet, sei uns nicht zornig, sei uns gnädig.' Vgl. Roeder, l. c. 586 und 592.

Dabei tritt als einziger Gott, der die Besänftigung der Wütenden übernimmt, Thot auf, der zornsprühenden Sechmet-*Nsr.t* steht der Thot gegenüber, ‚der die *Nsr.t* besänftigt'. Dabei handelt es sich bei dem Besänftigen in unseren Texten vornehmlich, beinahe ausschließlich um die Vorstellung, nach der die Göttin ihrem Herrn zürnt, ähnlich wie sie uns das Apophisbuch überliefert hat. Thot soll nicht ihre Wut gegen die Feinde eindämmen, sondern sie wieder mit dem Gott versöhnen, ihn gnädig stimmen. Sie soll ihren Groll vergessen und ihr Herz Ägypten wieder zuwenden.

Eine wesentlich verschiedene Rolle spielt das ‚Besänftigen' in der Onurislegende. Zu Beginn gehörte es wohl überhaupt nicht zu ihr. Und auch später tritt es vor den anderen Zügen ganz zurück; Onuris-Schu und die ähnlichen Erscheinungsformen treten nur vereinzelt als Besänftiger ihrer Genossin auf (vgl. So. 16) und es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie diesen Titel von Thot übernommen haben. Hier waren ja alle Vorbedingungen für eine Angleichung gegeben. Man hatte die Onurissage weitergesponnen, man schilderte, wie die wilde Göttin aus der Wüste geholt wurde, wie man vor ihr tanzte (= *śḥtp*), wie sie in Frieden mit ihrem Genossen nach Ägypten kam und dort durch das Bad im Nil ihren Zorn endgiltig verlor (siehe auch a 2). So erklären sich die scheinbaren Unstimmigkeiten, daß einmal *Bwgm* und dann wieder der Ankunftsort oder der Weg nach Ägypten als Ort des *śḥtp* auftritt.[2] Die Besänftigung war aber in der Onurislegende nur eine weitere Ausgestaltung, während bei der Sage vom zürnenden Auge hier das Hauptgewicht lag. Wie schon gesagt, ist es sicher, daß diese Ausgestaltung in der Onurissage durch die parallele Legende beeinflußt wurde; das um so mehr, als nicht nur die Göttinnen der beiden Mythen einander so nahe standen, sondern auch die Begleiter allmählich indentifiziert wurden, da sie sich auch in der Auffassung als Mondgötter zusammenfanden. So konnte auch Thot als der *śḥtp* in der Onurislegende Eingang finden. Aber deutlich zeigt sich allenthalben das Sekundäre dieser Verbindung, die übrigens auf die Grundauffassung der Sage ohne Einfluß geblieben ist.

C. Der astrale Hintergrund der Legende.

a) Der ursprüngliche Vorwurf der Sage.

1. Die Frage, ob wir die Onurislegende ursprünglich astral zu deuten haben, wurde im Verlauf der Darstellung wiederholt berührt. Hier soll sie noch einmal zusammenfassend erörtert werden.

Sethe möchte auch der Sage von This seinen Mythus von dem Sonnenauge, das in der Fremde war, zugrunde legen. Es bewogen ihn dazu hauptsächlich die scheinbaren ständigen Vertauschungen der Legende von der wiederkehrenden Löwin und der wiederkehrenden Feuerschlange. Doch darf dieser Grund nicht mehr als stichhaltig angesehen werden, da der Nachweis erbracht wurde, daß die Göttin nicht als die Heimkehrende gedacht zu werden brauchte und ursprünglich wohl nicht gedacht wurde. Sie ist ursprünglich nur die Göttin gewesen, die aus der Fremde ankam.

Ebensowenig ließ sich aus dem Gebrauch von *ỉnj* und *ỉj* folgern, und endlich hat die scharfe Scheidung der Sage von der Genossin des Kriegsgottes und der andern vom zürnenden oder vernichtenden Auge die Unwahrscheinlichkeit einer bloßen Variation derselben Grundidee erweisen. Ein gemeinsamer astraler Symbolismus würde wohl zu ganz anderen Angleichungen und Verbindungen geführt haben.

Es wurde ferner schon darauf hingewiesen, wie die Onurislegende den Stempel vollkommener Ursprünglichkeit an sich trägt. Warum sollte auch

[1] So wandelte sich die äthiopische Katze nach Sp., als sie in Zorn geriet, in eine feuerschnaubende Löwin: ‚ihr Fell rauchte von Feuer ..., ihr Auge glühte von Feuer, ihre Blicke loderten wie eine Flamme' usw. Kol. XII, 16ff.

[2] Unpubliziert nach Wb. Berlin [Sethe], Z. 30.

[3] Über Mut als Göttin der Legende s. oben S. 104; ähnlich von Hathor, die ihrem Vater *ḥtp* ist, wenn sie frei ist von *nśn*, Mar. Dend. IV, 2.

[1] Die Zeremonie heißt *śḥtp Śḫm.t* auch da, wo sie vor anderen Göttinnen verrichtet wird, die dann ihr angeglichen erscheinen, der beste Beweis, daß das Zürnen und Versöhntwerden in erster Linie von ihr ausgesagt werden.

[2] Siehe jetzt genau so den Leidener Papyrus Sp. 881, 887.

das Einholen einer fremden Göttin nicht an sich den Vorwurf für einen Mythus bilden, einfach und naiv, ohne Umdeutungen und ohne jeglichen Symbolismus? Es wäre wohl verfehlt, hinter solchen Erzählungen etwas anderes, vor allem Astrales, zu suchen. Wir sehen ja, wohin auf parallelen Gebieten der Religionsgeschichte solche Tendenzen geführt haben, und müssen uns hüten, auch in die Ägyptologie die verhängnisvolle Auffassung zu tragen, als ob die bunte Mannigfaltigkeit der Mythen nur eine symbolische Wiedergabe, insbesondere astraler Vorgänge sei, die den tieferen Sinn der schlichten volkstümlichen Göttererzählungen bildeten.

Haben wir nicht die beste Parallele im Papyrus d'Orbiney, auf die des öfteren verwiesen wurde? Dem Märchen liegt unter anderem der einfache Gedanke zugrunde, daß die schöne Hathor von Byblos einst durch List in das Niltal gelockt worden sei, wo sie dann heimisch wurde.

So wird man sich in This erzählt haben, daß der speerbewaffnete Gott[1] einst aus fernem Wüstenland die Löwin nach seinem Kultort gebracht habe, wohl weil eben die Wüste als die Urheimat der Löwen gedacht ist.

Später erst setzte dann die Ausdeutung ein, ein Vorgang, wie wir ihm bei ähnlichen Verhältnissen zu begegnen pflegen. Es sei hier nur an die Hathorfahrt nach Edfu erinnert, die einen parallelen Wandel in der Auffassung zeigt.

2. Einen Einwand könnte man aus den Namen der beiden Gottheiten der Sage erheben. Onuris ist, wie Sethe zeigte, ‚Der, der die Ferne herbeibrachte.‘

Nun begegnen wir diesem ‚Bringen‘ speziell bei dem Mythus des Horusauges häufig und später auch dem ‚Bringen des fernen Auges‘.

Zunächst ließe sich der Name ebensogut auch aus der Lokalsage von This ableiten. Welch anderen Namen hätte man ihm auch im Anschluß an die Legende geben sollen? Aber es darf nicht verkannt werden, daß die wiederholte Deutung und der parallele Gebrauch in der Sage vom Horusauge es wenigstens wahrscheinlicher macht, daß der Name mit dieser verknüpft werden muß.

Aber gerade in dem Umstand, daß man den Gott von This so nannte, erblicke ich den besten Beweis für die Präexistenz einer Lokalsage. Er war ein Jäger und Krieger *Tmꜣ-ꜥ*, dem alten Falkengott angeglichen, und es wurden gewiß die Legenden, die diesen umgaben, auch auf ihn gedeutet. Nun kann ich mir nicht denken, daß man plötzlich gerade von ihm gesagt habe, er habe das ferne Auge, die ferne Stirnschlange gebracht, und nicht etwa Sopd oder der Gott von Edfu, die doch alle schon nach der Auffassung der Pyramidentexte das Auge brachten,[2] wenn er nicht vorher schon als der Bringer einer Göttin gegolten hat. Ganz ähnlich erscheint ja auch Min mit der Legende vom Horusauge wohl nur deshalb so eng verbunden [S. 87], weil er der Bringer der mit diesem Auge identifizierten Gaben des Gotteslandes ist.

Etwas Ähnliches gilt von dem Namen der *Mḥt*. So. 27 glaubt, daß *Mḥ.t* die ‚Volle‘, d. i. das volle Sonnenauge bedeute, dieser Name schon auf den Mythus vom fernen Auge des Re hindeute und die Identifikation der Göttin mit demselben zur Voraussetzung habe. Wir werden sehen, daß zunächst nicht das volle Sonnenauge, sondern höchstens das Horusauge in Frage kommt, das sich vermindert und wieder gefüllt wird (s. unten c 2 α). Doch bleibt die Frage dabei dieselbe.

Aber auch hier braucht diese Annahme das Verhältnis von Onurislegende und Horusaugenmythus nicht umzukehren. Es ergäbe sich nur, daß man den Namen gerade ihr gab, weil sie nach einer längst bestehenden Legende als die Göttin galt, die aus der Ferne gekommen war, wie das von dem Auge des Horus ebenso erzählt wurde.

Es müßte sich freilich dabei die Angleichung der Löwengöttin an die Stirnschlange des Kampfgottes vollzogen haben, was ja schon früh geschah. Für diese Theorie ließe sich anführen, daß als Genossin des Gottes öfters der Name einer anderen Löwin, der [hieroglyphs][3] *Mnṯ.t*, erscheint. So wird nach der Gauliste von Ombos O. II, 254 (s. oben S. 56) als Göttin von This die [hieroglyphs] angegeben. Edfu nennt sie allein und mit der *Mḥ.t* verbunden: [hieroglyphs] (R. E. I, 27); [hieroglyphs] (R. E. I, 256); hier ist sie die Löwin mit der Sonnenscheibe als Kopfschmuck, während sie I, 314, wie meist die *Mḥ.t*, die [hieroglyph] trägt. Ferner in Dendera bei der Opferliste: [hieroglyphs] (M. D. I, 27, ebenso Edfu R. E. II, 23). Vgl. in Esneh [hieroglyphs] [hieroglyphs] ‚*Mnṯ.t*, die Herrin des Ostens‘ (Brugsch, Dict. géogr., 241).[1] Ähnlich lernten wir als Namen der Göttin von Sebennytos die *Smnt.t* kennen. Edfu nennt sie die [hieroglyphs] ‚*Smnt.t* mit brennenden Augen‘ (R. E. I, 113).

Man könnte nun in diesen Namen die ursprüngliche Bezeichnung der Genossin des Onuris erblicken, während eben *Mḥ.t* der Kultname wurde, den die Göttin durch ihre Verbindung mit der Legende vom Horusauge erhielt. Aber es sind *Mnṯ.t* und *Smnt.t* wohl eher Bezeichnungen anderer Löwengöttinnen, die später mit der *Mḥ.t* identifiziert wurden, ähnlich wie wir den Wechsel in der Benennung bei Hathor-Isis kennen.

Gegen die von Sethe ausgesprochene Deutung spricht am meisten, daß sie sich nie in den Inschriften findet, obwohl dieselben Anspielungen auf die Namensgebung oft geradezu forderten. Man vergleiche nur den Namen des Onuris, dessen Deutung uns bis in die Spätzeit in verschiedenen Variationen gegeben wird. Er ist der ‚Bringer der Fernen‘ allzeit geblieben, und der Mann, der das Auge in der Hand trägt, ist zu seinem Ideogramm geworden. Bei *Mḥ.t* dagegen findet sich nicht eine Spur astraler Deutung, was um so bedeutsamer ist, als andere Auslegungen des Namens gegeben werden. Z. B. Brit. Mus. 1228: [hieroglyphs] ‚Ich bin es, die das Herz ihres Vaters am Tage des Kampfes füllt (= erfreut) in diesem meinen Namen *Mḥ.t*‘.[2] Oder R. E. I, 574: ‚*Mḥ.t*, die Tochter des Re, . . . *Mḥn.t* (Umwindende) auf dem Haupt des Horizontischen.‘[3] Im *Bḥd.t*-Gemache des Edfutempels, wo *Mḥ.t* einen besonderen Kult hatte, wo auch ihre Barke stand, ist sie die Löwin- und Feuergöttin, die Kämpferin, Tefnut, Sechmet und *Rꜥ.t*, die Flammen aus ihren Augen sendet, aber nirgends findet sich auch nur ein Versuch, ihren Namen mit dem vollen Auge in Verbindung zu bringen.

Wir kennen dagegen eine Deutung wie sie für *Mḥ.t* gefordert würde, von der *Mḥn.t*. R. E. II, 15 im Hymnus auf die Geiergöttin von Elkab, die der Uräusschlange gleichgesetzt wird, findet sich folgendes Wortspiel:

[hieroglyphs] (sic?)

‚Du hast, was vertrocknet war, mit dem Tau deiner Liebe erfüllt
in diesem deinen Namen *Mḥn.t*.‘

Zur Rechtfertigung der Übersetzung sei angeführt, daß *wšr* ebensogut ‚öde‘, ‚trocken‘ bedeuten kann wie ‚leer‘. So bringt D. G. I. IV, 117 der König das NN.-Gewässer, indem es sich niederläßt (benetzt?) auf? [hieroglyphs] ‚den wüsten, trockenen Acker‘; ib. III, 63 macht das *wg*-Wasser das [hieroglyphs] ‚Trockene‘ *šip* und ‚überschwemmt die Felder‘.[4] Daß übrigens die Erklärung nicht etwa von der *Mḥ.t* auf die *Mḥn.t* übertragen sein kann, legt vielleicht Hymnus b, 9 der von Erman, l. c. edierten Hymnen nahe. Dort heißt es gerade von dem Diadem als [hieroglyphs] *Mnḥ.t*: [hieroglyphs] ‚*idw* ist auf deinem Munde‘, [hieroglyphs] und [hieroglyphs] in Verbindung mit der *Mḥn.t* müssen urspünglich wohl einmal dasselbe bedeutet haben, wenn auch, worauf mich Sethe aufmerksam macht, jetzt *idw* Geifer, Pest o. ä. mit *id.t* R. E. II, 15 in der Bedeutung nichts mehr gemein hat.

Es ist übrigens nicht einzusehen, warum *Mḥ.t* nicht von einem anderen Stamm *mḥ* hergeleitet sein könnte. So gibt es ein *mḥ* ‚packen‘; die Göttin könnte also dabei als die Löwin gedacht sein, die ihre Gegner mit den Pranken faßt. [hieroglyphs] heißt die Antilope, die von Horus besiegt wurde, als [hieroglyphs] erscheint Rochem. E. I, 332 ein Dämon usw.

Es sei aber nochmals gesagt, daß selbst bei der Deutung der *Mḥ.t* als der ‚Vollen‘ sich keine Weiterungen für den Urbestand der Legende von This ergeben.

[1] ‚Der du die Ferne brachtest mit deinem Speer‘, s. oben S. 6. [2] S. unten S. 137.

[3] Hier und sonst liegende Löwin. Die Göttin erscheint im Alten Reich, Urk. I, 114, als [hieroglyphs] [Sethe].

[1] Ähnlich Philä, Phot. 1275. S. oben S. 50, Anm.

[2] W. B. Vgl. Haroëris als *mḥ ib nj it-f* Ombos II, 143; D. G. I. III, 70 ist [hieroglyphs] ‚die, welche Himmel und Erde mit ihrer Schönheit erfüllt‘ (*mḥ*).

[3] Daß *mḥ.t* von *mḥ* umwinden komme, wird auch R. E. I, 244 nahegelegt.

[4] Von einer Sorte trockener Myrrhen heißt es ib. II, 86: ‚Du siehst, wie dieses Myrrhenkorn rot ist, aber etwas davon ist weiß, es ist weich und gibt Saft, [hieroglyphs] aber der trocknet an ihm, an seinem Zweig.‘

b) Die Sage vom zürnenden Auge und die Onurislegende.

1. Inhalt der Legende.

Die aus dem Totenbuch und dem Apophisbuch überkommenen Rezensionen der Legende vom zürnenden Auge, die sich zum Teil ergänzen, zum Teil divergieren, geben nach Grapow[1] folgendes Bild:

1. das Auge ‚entfernt' sich vom Haupte; 2. es kehrt zurück und ist erzürnt; 3. Schuld daran ist das andere Auge; 4. das Auge wird zur Entschädigung erhöht (und beherrscht darnach das ganze Land).

Neben diesen beiden Quellen, von denen die eine (Apophisbuch) ziemlich trübe genannt werden darf, müssen noch weitere Rezensionen existiert haben, die der Sage, vor allem was Punkt 2 und 4 betrifft, einen anderen Sinn geben. Nach ihnen hatte sich das Auge von seinem Herrn entfernt (wie 1), will aber nicht zurückkehren, weil es dem Lichtgott zürnt. Es wird besänftigt und zurückgebracht. Diese Version geht z. B. klar aus dem mehrfach zitierten Hymnus an Sechmet, die Feuerschlange, hervor.

‚O Sechmet, wütenden[2] Herzens gegen den, aus dem sie hervorgegangen war.
Er brachte sie [wieder], nachdem er sie beruhigt (o. ä.) hatte.'

Dieselbe Situation ergibt sich ferner aus M. D. III, 73 c, wo es bei der Zeremonie, die die Heimkehr der fernen Göttin versinnbildet, heißt: ‚Die *Nsr.t* wird gnädig ihrem Horus'; oder aus M. D. IV, 2, dessen Hymnus schildert, wie die Göttin Sechmet-Hathor-Nechbet vom Zorn (*nšn*) ablasse und versöhnt [*ḥtp*] wiederkehre [*ἰj*, *špr*].

Auch hier ist es einmal der Lichtgott selbst, der das Auge, das zürnend in der Ferne weilt, wieder heimholt. Daneben aber gilt Thot als der Bringer und Besänftiger des fernen und grollenden Auges. Denn nur nach der letztgenannten Version können wir Tb. 167 deuten ‚Spruch vom Bringen des *wḏ3.t*-Auges: Thot hat das Auge gebracht, er hat das Auge besänftigt, als Re es ausgesandt hatte. Es wütete sehr, aber Thot hat es beruhigt, als es zur Wut neigte'.

Der charakteristische Unterschied zwischen den beiden Legenden von dem strafenden und zürnenden Auge ist der, daß einmal das Auge von dem Sonnengott zur Züchtigung der Menschen ausgesandt wird und dann zu seinem Herrn zurückkehrt, während in der anderen Sage das Auge gegen seinen Besitzer, den Sonnengott selber zürnt. Bei diesem zweiten Motiv müssen wir aber einen wesentlichen Unterschied machen zwischen dem Auge, das dem Gotte zürnend in der Fremde weilt und versöhnt heimkehrt [= Schwinden und Wiederkehr des Mondes] — und dem Auge, das bei der Rückkehr von der Botschaft zürnt [= Erklärung des Uräus als Auge].

2. Die Augen-Kinder in Ombos.

Ombos, dessen Material für die Onurislegende so ergiebig ist, hat auch eine Anzahl Texte, die auf den Mythus anspielen, der uns im Apophisbuche überliefert ist. Nach diesem hatten sich einst Schu und Tefnut von ihrem Vater entfernt, sein Auge war hinter ihnen her. Sie kamen dann zurück und brachten das Auge mit sich.

Nach der Schilderung der Kämpfe gegen die Feinde des Re, die Haroëris-Schu siegreich bestanden hatte, fährt der Text O. I, 148 fort:

sic ?

‚Da sprach Re zu seinem Sohne Schu:
„Du hast vernichtet, die feindlich gegen mich waren.
Von neuem bildete ich meine Glieder,

[1] Grapow, Dissertation, l. c., S. 32.

[2] Eigentl. ‚roten Herzens'; vgl. Erman, Hymnen an das Diadem der Pharaonen, l. c. Hymnus e. 2: ‚Nimm dir sie und ihre Röte auf dich, der Schrecken ihrer Röte sei gegen deine Feinde.'

[3] Verbessere so.

da mir meine Kinder gebracht wurden, die fern von mir waren".
Darum nennt man *Nb.t* diesen Ort'.

Ähnlich I, 343: in der Titulatur des Haroëris:

sic ?

‚Der mit seiner Schwester kam und sich nicht von seinem Vater entfernt,
der seine Kraft gewaltig machte gegen seine Feinde.
Re bildete seine Glieder von neuem,
als seine Kinder zu ihm kamen, die fern von ihm gewesen waren.
Es tat seine Majestät ebenso, indem er die beiden Augen bildete an diesem Orte, Herr von Ombos'.

Ergänzt werden diese Texte durch O. I, 222:

‚Er bildete das rechte und linke Auge des Re, in seiner Gestalt des (herrlichen) *ἰm3ḫw*,
so daß das rechte Auge erglänzt, das linke gefüllt ist'.

Vgl. ebenso I, 251 und die oben S. 29 angeführten Stellen, in denen Haroëris von Ombos als der treffliche Arzt erscheint, der die Krankheit seines Vaters heilte, indem er dessen Augen bildete.

Diese beiden Augen sind aber eben Schu und Tefnut selber, die beiden ‚Augen-Kinder': ‚Diese Stadt ist die Residenz des Schu, der mit seiner Schwester Tefnut vereint ist, „Augen-Kinder" nennt man ihren Ka, mit ihrem Namen Küken des Re' (O. II, 101 = Nr. 666). So werden wir auch die letzten Verse des Spruches in Ermans Hymnen (l. c., S. 43) verstehen: ‚Nimm dir deine beiden Augen, deine beiden Kinder, nicht fehlen sie an dir, nicht ermangelt dein Gesicht deiner beiden Augen.' Vor diesem Vers steht ein Satz, der weder grammatisch zu erklären ist, noch in den Bau des Verses paßt: ‚Schu und Tefnut, seine beiden *Ḥkr.t*'.[1] Das kann jetzt nach den Texten von Ombos nur als eine spätere Glosse aufzufassen sein, die besagen will, daß die beiden Kinder, die beiden Augen, eben Schu und Tefnut sind. Auf eine Glosse weist ja auch der Wechsel in der Person hin. Dabei ist Schu das Kind im rechten Auge, wie u. a. Sebennytos zeigt, das ebenfalls eine Stätte der ‚beiden Kinder' ist und wo Schu-Onuris als ‚Kind des Re (*šdtj*)' gilt, das ‚im rechten Auge erstrahlt' (s. oben, S. 58). Arhensnuphis-Schu ist Philae, Phot. 41/42 das rechte Auge des Re, das seinen Umlauf wiederholt, usw. Die ferne Göttin als Kind des linken Auges siehe u. a. VI B.

Nun wird die Geschichte von dem Zorn des Auges mit der Ankunft der beiden Augenkinder so verwoben, daß Schu seine zürnende Schwester mit nach Ägypten zu seinem Vater gebracht habe. So finden wir in der Randzeile der Darstellung O. I, 219 = Nr. 281, auf der Schu neben Tefnut-*T-šn.t-nfr.t* erscheint, folgende Titulatur der beiden Götter: ‚Der lebende Königs-Ka des Re, der dessen Herz erfreut, der *šw3d-b3*, der tut, was sein Ka liebt:

sic ?

sic ?

[1] Die beiden *Ḥkr.t*-Zierden sind die Augen als Uräusschlangen, vgl. M. D. I, 9.

'Der die Große brachte, die fern gewesen war,
der die *Nsr.t* befriedigte mit seiner Schönheit,
der mit ihr nach Ägypten kam,
als sie ihr Herz Horus, dem Horizontischen zuwandte;
der herrliche *Dd* mit der *Dd.t* (?),
Augen-Kinder nennt man ihren Ka.'[1]

Sinnfälligen Ausdruck fand diese Verbindung in der oben erwähnten Schreibung des Namens Onuris I, 20. Dort wird Onuris das linke Auge gereicht, während hinter ihm Tefnut, die Tochter des Re, steht. Statt des sonst belegten oder ist Onuris hier mit wiedergegeben, d. i. das Kind Tefnut auf seiner Hand, das er aus der Ferne zu seinem Vater bringt. In der linken Randzeile steht dabei die unten erwähnte richtige Erklärung des Namens Onuris.

3. Die Verbindung mit der Onurislegende.

Zweifellos hat die Sage von dem zürnenden Auge, das versöhnt zu seinem Herrn zurückkehrt, am tiefsten auf die Onurislegende eingewirkt.

Daß Thot den Zorn der Göttin bricht, daß er sie durch seine friedbringenden Worte überredet heimzukehren, daß Schu sie zu ihrem Vater begleitet, daß sie ihr Herz den *idbw* des Horus wieder zuwendet (S. 111), all das muß doch von dem grollend in der Ferne weilenden Auge verstanden werden und zeigt ebensoviele Anklänge an die erwähnten Rezensionen der Sage.

Evident ist diese Verbindung ja in dem Leidener Papyrus. Hier kann gar nichts anderes als die Versöhnung der in Nubien weilenden Göttin in Frage kommen,[2] wenn wir sie mit den bekannten Mythen vom Auge des Sonnengottes vergleichen.

Es erübrigt nun noch, die letzte Frage, die auch zugleich die wichtigste ist, an welche der Legenden von dem fernen Auge des Sonnengottes sich die Erzählung von der Göttin, die nicht heimkehren will, anschließt. An sich brauchte ein Zusammenhang nicht zu existieren, es könnte irgendein Grund für das Fernbleiben des Auges angenommen werden, der ad hoc erfunden wurde. Der Kommentar von Tb. 17 gibt an, daß Re es ausgesandt habe, nach einer anderen Version zu einer Botschaft. Das Apophisbuch läßt den Grund des Fernseins nicht klar erkennen. Es mußte ja auch auf die Begründung desselben kein Wert gelegt werden, da in beiden Rezensionen die Hauptsache die Versöhnung, resp. Vereinigung ist.

Näher lag es freilich, eine der beiden bekannten Sagen vom fernen Auge zum Ausgangspunkt zu wählen, entweder die von dem Auge, das Re zur Vernichtung der Menschen ausgesandt hatte, oder die andere, nach der das Auge des Lichtgottes Horus seinem Besitzer geraubt und verschleppt worden war. Aus den beiden Rezensionen des Totenbuches und Apophisbuches geht das nicht mit genügender Sicherheit hervor; das letztere gibt keine genauere Bezeichnung des Auges überhaupt, während des erstere im eigentlichen Text das Horusauge (das *wḏ3.t*) nennt, während die Glossen das Auge teils als das rechte, teils als das linke, immer aber als Auge des Re deuten. Grapow, l. c. entschied sich für das rechte, das Sonnenauge. Aber mit der Erkenntnis, daß die Onurislegende, wie sie in späterer Zeit vorliegt, eine enge Verbindung mit dem Mythus vom zürnenden Auge eingegangen hat, wird das Material für die Entscheidung der Frage ein bedeutend reichlicheres, da wir ja das, was an astraler Deutung hier vorliegt, zur Interpretation der Totenbuchstelle heranziehen können.

Das Resultat der Untersuchung ist ein überraschendes. Man darf sagen, daß fast ausnahmslos die alte Sage von dem geraubten Auge des Lichtgottes Horus den Ausgangspunkt für die Erzählung von der in der Ferne grollenden Göttin bildet. Ja, es sieht aus, als sei diese später nur eine der vielen Versionen, die das Schwinden und Wiederkehren dieses Auges, des Mondes, versinnbilden.

c) Das zürnende Auge als das linke Auge des Horus.

1. Der Lichtgott Horus.

α) Soweit hinauf unsere Kenntnis des Gottes Horus reicht, kennen wir ihn nicht nur als Kriegs- und Königsgott, sondern zugleich als Himmelsgott. Ja es ist der erste der ägyptischen Götter, den wir mit dem großen Himmelsgott identifiziert finden, dessen Augen Sonne und Mond sind.

[1] O. I, 82 sind die 'beiden Augen-Kinder, das Löwenpaar' in Frieden im *ḥt-Irw*', wohin die Göttin ja aus der Fremde geleitet wird.

[2] Wenngleich das nicht die erste und einzige Grundlage der Erzählung ist. S. unten VI B d.

Nicht erst nach der Angleichung des Gottes von Heliopolis an diesen Himmelsgott ist diese Identifikation erfolgt, noch weniger in Nachahmung derselben, sondern sie ist so alt, wie unsere Kenntnis von Horus überhaupt, und wird in den Pyramidentexten in den ältesten Horusgestalten und Horusmythen vorausgesetzt, die dort schon eine lange Entwicklung zeigen, wobei sich der Re-Kult als ein aufstrebendes Element dokumentiert.[1]

Diese Auffassung des Horus hat sich bis in die spätesten Zeiten lebendig erhalten, sie gab sich nicht nur in der schnellen und innigen Verschmelzung mit Re kund, die eben die Verwandtschaft als Himmelsgötter zur Voraussetzung hat, sondern zeigt sich auch da, wo wir den Gott noch außerhalb dieser Verschmelzung begegnen.

β) So haben wir vor allem die Gestalt des *Ḫntj-irtj* zu verstehen, den wir als Gott von Letopolis kennen und auch in Ombos verehrt sahen. Der Name ist zu übersetzen: 'der vorn „die beiden Augen" hat' oder 'mit den beiden Augen an der Stirn'. Es ist *ḫntj* die Nisbe von *ḫnt* 'Stirn, Gesicht' mit dem gleichen Wechsel in der Beziehung, wie entsprechend in '*imj-rn-f* = das, worin sein Name ist' oder '*imj wr.t*' Ä. § 230, Anm. 1. Als Variante tritt in den Pyramiden *mḫntj irtj* auf Pyr. 148, ebenso 1431a; hier ist die Nisbe von *mḫnt* gebildet, das ebenso Gesicht oder Stirn heißt. Vielleicht ist die erstgenannte Schreibung auch nur eine Kurzschreibung für *mḫntj*. Vgl. Totenb. 18: Diese Erklärung des Namens geben auch die Texte der Spätzeit: 'Der *Ḫntj-irtj* ist es, versehen mit seinem *ntrj.t*-Augen, dessen *šbk.t*-Augen an ihrem Platze sind'. (O. I, 26) '*Ḫntj-irt.j*, mächtig in seinen beiden Augen' (ib. II, 190). In Edfu ist R. E. I, 575 Horus von Letopolis der und 'Herr der beiden *wḏ3.t*-Augen'. Vergleiche dazu die Schreibungen und , z. B. O, II; 199, I, 331 usw. Man sieht, daß trotz der sonderbaren Schreibungen wie u. ä. sich die Spätzeit der rechten Deutung des Namens voll bewußt war.

Dem Gott werden dann auch als häufiges Opfer die beiden Augen dargereicht, so O. I, 222; I, 331; I, 364; II, 281 usw. Die Sprüche geben die erwähnte Erläuterung; wie O. II, 281 = Nr. 925:

'Nimm dir das rechte Auge, gefüllt an seiner Stelle,
der Sonne am Tage gleichend,
und das linke Auge versehen mit seiner Zubehör,
dem Mond in der Nacht gleichend.'

Ebenso II, 313 — Nr. 959: 'Sein rechtes Auge ist die Sonne am Tage, sein linkes der Mond in der Nacht, er erleuchtet dieses Land am Morgen und am Abend, und alle Augen sehen durch sein Licht . . . der *Ḫntj-irtj*.'

γ) Genau dasselbe Bild zeigen auch die anderen alten Horusgötter, so der Gott von Edfu, der als Lichtgott wie der *Ḫntj-irtj* gerade als hockender Falke mit leuchtenden Augen gedacht ist: 'der *gmḥśw*, der mit seinen Augen leuchtet' (R. E. II, 19); ebenso (ib. I, 24); ebenso I, 366; I, 412 mit dem Zusatz und erhellt mit seinen 'göttlichen' Augen. I, 442: 'Die Strahlen seiner Augen sind wie die der Sonne'; I, 22: 'Der den Himmel durchzieht, indem seine beiden Augen an ihm sind.'

Auch die Federn, die er ursprünglich trug, werden bei ihm, wie bei Min und den anderen Horusgöttern, die dies Diadem tragen, als seine beiden Augen gedeutet: 'Seine beiden *Bḥ.t*-Augen sind die beiden , die er auf seinem Haupte trägt' (R. E. I, 425).

[1] So auch Erman, l. c., S. 11 . . . 'die uralte Anschauung . . ., daß der Gott, der im Himmel herrscht und der alt Horus heißt, zwei leuchtende Augen hat, usw.' [2] So zu verbessern.

δ) Eine dem *Ḫntj-ltj* parallele Erscheinung ist auch der , ‚Horus der beiden *mr.tj*-Augen'. Var. ‚Er bringt die beiden Augen, die er in Scheden fand' (s. oben S. 46). Auch Horus von Edfu ist der ‚Herr der *mr.tj*-Augen, der mit seinem Auge die beiden Länder erleuchtet' (R. E. II, 19).

ε) So ist Horus auch in der Spätzeit der Falken- und Himmelsgott, sind Sonne und Mond seine Augen, und wenn von seinem Auge die Rede ist, muß an sich nicht etwa der Mond gemeint sein, wie sich das später in der Theologie entwickelt hat, wir sahen ja z. B. im letzten Zitate sein Auge sicher als Tagesgestirn.

So sind auch die verschiedenen Gestalten, unter denen im Laufe der Zeit das Auge des Gottes erscheint: Sonnenscheibe, Feuerschlange und Löwin, eigentlich ebenso Augen des Horus wie des Re, ja sogar mit älterem und größerem Recht des Horus; aber durch die Macht des Re-Kultes gelangte die Bezeichnung ‚Auge des Re' überall zur Vorherrschaft, wenngleich er nicht vermochte, das ursprüngliche Verhältnis zu verwischen.

Das Bestreben, den Re-Kult mit dem bestehenden Horuskult in Einklang zu bringen, hatte einerseits zu weitgehenden Verschmelzungen der beiden Gottheiten geführt, andererseits war Horus des öfteren zum Unterschiede von Re, dem Herrn des Tagesgestirns, zum Herrscher am Nachthimmel, zum Mondgott, geworden. Horus von Edfu ist der ‚Herr des ersten Monatstages und des 15. Monatstages, indem er auf- und untergeht' (R. E. II, 20); ‚Er ist der *ʾIwnw*, der in der Nacht aufgeht' (ib. I, 39).

Horus in Sebennytos ist der ‚Mond, der sich verjüngt am 15. Monatstag' (s. oben S. 58).

Arhensnuphis ist ‚der Leuchtende in der Nacht, der Strahlen aussendet wie der Allherr' (s. oben S. 102).

Auch in Komombo sind Onuris (O. I, 20), Haroëris (I, 332) und Schu (I, 101) Mondgottheiten.

So verstehen wir die Verschmelzung von Chons und Horus; Chons ist der ‚Horus, der Herr der Freude': (Theben, Sethe, Z. 10 und sonst häufig). Siehe auch unten das *Ḥt-Šbk.t* c. 3.

2. Die Sage vom Horusauge.

Für die zuletzt erwähnte Differenzierung der beiden Lichtgötter war mit ausschlaggebend der Mythus, der, wie kaum ein anderer, sich durch die ganze ägyptische Theologie hinzieht, von deren Anfang bis zu ihrem Schluß die Riten beeinflussend, die Sprüche gestaltend und andere Mythen durchdringend. Es ist die Sage von dem Kampf zwischen Horus und Seth, von dem Auge, das dem Lichtgott ausgerissen und ihm wieder eingesetzt wird.

Es ist kein Zweifel, daß unter diesen Kämpfen um das Auge das Schwinden und Wiederkehren des Mondes, des linken Auges des Lichtgottes, versinnbildet wird, es ist das Ringen zwischen Licht und Finsternis, bei dem das Licht obsiegt.

Die großen Züge des Mythus sind bekannt. Grapow hat zuletzt[1] die Hauptpunkte zusammengestellt. Aber es ist von Wichtigkeit, auch den Detailangaben nachzugehen und die Variationen zu werten, an denen schon die älteste Vorlage in den Pyramidentexten so reich ist. Wir sehen, wie schon früh die Ausschmückung der Sage begann, und wenn auch hier vereinzelt auftretende Wendungen weitere Deutung erst durch späte Parallelen erhalten, so zeigen sie doch, daß schon damals der Grund für all die Weiterungen gelegt war, die später den Mythus umranken. Es wird im folgenden dem Zweck der Arbeit entsprechend vor allem auf die Angaben Wert gelegt, die uns die Verbindung mit den Rezensionen der Spätzeit herstellen.

α) Die Pyramidentexte.

a) Einzelzüge des Mythus.

1. Der Kampf.

Ihn bezeichnen die Pyr. mit , , , Wut, Lärm, Streit, Aufruhr. (Pyr. 1463) *ḏnd* ist in späteren Texten .

Nach Pyr. 1407 soll das Horusauge nicht dem *ḏnd* des Seth überlassen werden, während nach 2072 sich die Wut (*ḏnd*) des Auges gegen die Feinde seines Besitzers richtet. So wird in den späteren Texten die *ḏnd* der *Wšr.t* besänftigt J. 84 durch das Sistrenklappern; ebenso Rec. XXXV, Behbeit Block 52 und sonst oft. Daneben erscheint im Tb. 182, 19 *nšn*: ‚Ich habe die beiden

[1] L. c., das 17. Kapitel des Tb., S. 23 ff.

beruhigt zur Zeit ihres Wütens.' Denselben Ausdruck trafen wir denn wiederholt vom Wüten der fernen Göttin.

Seth hat im Kampf das Auge geraubt: ‚NN. ist nicht Seth, der es (das Horusauge) geraubt hat' (Pyr. 1233 b vgl. 2213 und 1459), ebenso R. E. I, 483: ‚Ich schützte? das Horusauge vor dem, der es raubte.'

Er hat es gestohlen: (Pyr. 1839), vgl. unten 3 γ als Schimpfname der Seth-Antilope: ‚Dieb des *Wḏ3.t*-Auges' (*ḥnp nj wḏ3.t*).

Er hat es gefressen: *wnm*: ‚Das kleine Horusauge, von dem Seth gefressen hat' (Pyr. 88 c), hier ist die lunare Deutung offensichtlich.

Er hat es verschluckt: *ʿm*: ‚Nicht verschluckte N das Horusauge, daß die Menschen sagten, er sterbe deswegen' (Pyr. 1450), vgl. 92 c. Siehe auch unten 3 δ: ‚Der das Horus-Auge, das fern gewesen war, herbeibrachte, es eroberte (*lt*) und es nahm (*šd*) aus dem Leibe dessen, der es verschluckt hatte (*ʿm-šj* O. I, 122).

2. Sieg des Horus.

Horus schlug seinen Gegner nieder: *ḥw*: ‚Es schlug ihn nieder dein Sohn Horus' (Pyr. 578 c, vgl. 587) — *nḏr*: ‚Horus schlug Seth nieder' (Pyr. 581 a). Dieser Ausdruck wird später vornehmlich gebraucht, so in den Horushymnen des Mythus von Edfu, bei dem Feind des Horusauges R. E. I, 483 usw.

Horus tritt auf einen Gegner: ‚Er (Horus) legt ihn dir unter dich, er trägt dich und er bebt unter dir' (ib.); vgl. 1259 a und 651 b ff.: ‚Er setzt dich auf seinen Rücken ... nimm deinen Platz auf ihm ein, steig auf und setz dich auf ihn'; ebenso 578 b; 1628 a/b; 1632 usw.

Auch diesen Zug finden wir in der Spätzeit allenthalben wieder, vgl. *Ḫbnw*, S. 37 und unten 3 δ.

3. Horus nimmt das Auge wieder.

Er hat das Auge von Seth gefordert (*dbḥ*) Pyr. 65 b: . Er hat es von ihm genommen *šd*: ‚Das Horusauge , das er von Seth genommen hat' (Pyr. 95 c, vgl. 1242). So auch in der Spätzeit. Siehe oben 1 erobert *ltj*: ‚Das grüne Horusauge , das er erobert hat' (Pyr. 107 a; vgl. 1240, 2071 usw.), es ist derselbe Ausdruck, wie er bei Seth gebraucht wurde; später z. B. O. I, 122.

nḥm gerettet, (entrissen) ‚Es hat Horus sein Auge von Seth genommen und hat es dir gegeben' (Pyr. 591; vgl. 1839 usw.). In der Spätzeit ist *nḥm* einer der beliebtesten Ausdrücke in den Sprüchen vom Horusauge. S. unten 3.

šlp sich zugeeignet (109 a; vgl. 591: ‚mache es dir *lp*'). Auch *šlp* hat sich bis in die Spätzeit gehalten.

Seltener, auch in der Spätzeit weniger übliche Ausdrücke sind: Horusauge ‚das er gefischt hat' (Pyr. 93 c) — ‚das er gebracht hat' (85 c) — ‚das er ausgerissen (?) hat' (109 b) — ‚das er *šśd* gemacht hat' (108 b; 96 a—c) — ‚das er *ḥnf* gemacht hat' (76 a; 95 a) — ‚das er *rtḥ* gemacht hat' (78 c) usw. Diese Reihe von Einzelangaben, die sich noch bedeutend vermehren läßt, zeigt, wie viele Nebenzüge sich schon damals um den Kern des Mythus gebildet hatten.

4. Das Bringen des Auges.

Das Horusauge wurde zurückgebracht, *lnj*. Zunächst ist es Horus selbst, der sich sein Auge holt und es ‚bringt'. ‚Nimm dir das Auge des Horus, das er gebracht hat' (Pyr. 51 c). Im Gegensatz stehen das ‚rauben' (*ltj*) des Seth und das *lnj* des Horus (Pyr. 1459). Weitere Beispiele sind Pyr. 54; 535 a; 946 b; es werden die Gaben ‚gebracht', wie einst das Horusauge gebracht wurde.

Es ist von Wichtigkeit, daß die genannten Wendungen vom geraubten Auge des Horus, und nur von diesem gebraucht werden; es ist das für uns ein Fingerzeig für das Verständnis ähnlicher Ausdrücke in späterer Zeit.

Neben Horus ist Thot als der Gott genannt, der das Auge wiederbrachte [58 b], s. 3 η.

5. Das Kommen des Auges.

Neben der Vorstellung, daß das Horusauge gebracht wird, besteht eine andere, daß es kommt: ‚Es kommt das Horusauge zu

dir‘ (Pyr. 1067 b). ‚Das Auge „naht sich“: *ḥśfw* (Pyr. 977 c);[1] es ‚steigt hinauf‘: *prj* ‚Es steigt zu dir hinauf‘ (Pyr. 1243 b).

Auch später sehen wir ja diese beiden Vorstellungen des Kommens und Gebrachtwerdens bei dem Auge als Göttin nebeneinander.

6. Horus sucht und findet das Auge.

Neben den bislang genannten Zügen, die sich mehr oder minder eng an die gewöhnliche Darstellung vom Verlieren und Wiedergewinnen des Auges anschließen, erscheinen aber in großer Anzahl andere, die außer dem Rahmen dieser Vorstellungen liegen, sich aber zweifellos auf dasselbe Auge, auf dieselbe Sage beziehen.

‚Es suchte es (das Horusauge) N. N. in *P*, und fand es in Heliopolis‘ (Pyr. 1242).[2] Ähnlich 2090: N. N. ‚Es fand N. N. das Horusauge‘. Ein ähnliches Bild gibt uns 670 b: ‚Horus ging hinter seinem Auge her‘ und 83 a ‚Das Horusauge . . . zu dem er geht‘: .

Auch dieser Angabe begegnen wir später wieder. Wir sahen (oben S. 90) wie Min, der Horus angeglichen ist, sein Auge suchte: ‚Es suchte sich dieser Gott sein Auge auf diesem Berge der Schminke‘; ähnlich R. E. I, 404 ‚Der sein Auge suchte im Gottesland‘. Auch hier wechselt, wie bei dem ‚Bringen‘ des Auges Thot mit Horus. Der von Grapow, l. c. zitierte Spruch aus Pap. Berl. 3055 findet sich auch mehrere Male in den Tempelinschriften; so O. I, 165: ‚Ich komme zu dir, Haroëris, ich bin Thot ‚ich komme zu den Gezeiten, indem ich das Auge für seinen Herrn suche; ich habe das *wḏ3.t*-Auge gefunden (*gmj*) und es seinem Herrn[3] überwiesen (*śip*)‘.

Auch Schu hat das Horusauge gesucht und es im Ostgebirge gefunden (*gmj*); s. unten 3 ι.

Fraglos ist in allen diesen Fällen das verlorene und wiedergewonnene linke Horusauge gemeint.

7. Das Horusauge im Osten.

Mehrere Texte weisen darauf hin, daß das ferne Auge sich im Osten aufgehalten habe: ‚Es wird dies dem Horus gebracht, es wird sein Auge gebracht, es wird dies dem Seth gebracht, es werden seine Hoden gebracht. Es eilt das Horusauge und? fällt nieder auf der östlichen Seite des Himmels; du eilst mit ihm und fällst nieder auf der östlichen Seite des Himmels‘ (Pyr. 946 b ff). Ähnlich 594 ff.; ‚Es schrie auf Horus wegen seines Auges, es schrie auf Seth wegen seiner Hoden; es eilt das Horusauge und? fällt nieder auf jener Seite des Sees *nḫ3*;[4] es schützt seinen Leib vor Seth. Thot sah es auf jener Seite des Sees *nḫ3*. Es eilt das Horusauge auf jener Seite des Sees *nḫ3* und? fällt nieder auf den Flügel des Thot... O ihr Götter, die ihr hinüberfahrt auf dem Flügel des Thot nach jener Seite des Sees *nḫ3*, nach der Ostseite des Himmels, wenn N. N. vor Seth wegen dieses Auges des Horus redet, so fahrt ihn mit euch hinüber auf dem Flügel des Thot nach jener Seite des Sees *nḫ3*, nach der Ostseite des Himmels. Es spricht N. N. vor Seth wegen dieses Auges des Horus.‘ Ferner 976 a: ‚Es ist *nbḏbḏ*, das Auge des Horus auf dem Flügel des Thot auf der Ostseite der „Leiter“.‘

Mag auch von den Anspielungen vieles dunkel sein, so sieht man doch, daß eben zur Zeit des Kampfes das Auge im Osten weilt, wo es sich vor Seth schützt und Thot sich seiner annimmt.

Dazu vergleiche man, wie nach der Angabe Esneh's das Horusauge im Ostgebirge gefunden wird, wie Min-Horus sein Auge im Gotteslande sucht, wie als Herkunftsland der Göttin *Kns.t* gilt, das parallel dem See von *nḫ3* genannt wird. Es brauchten diese Vorstellungen zwar nicht unmittelbar auf die Pyramidentexte zurückgehen, aber immerhin wird man einen Zusammenhang nicht leugnen können.

8. Das Jubeln des Horus.

Bei der Rückkehr des Auges jubelte der Gott, daß das verlorene sich wieder mit ihm vereinte.

‚Jauchzet bei dem Nahen des N. N., o ihr seine Brüder, ihr Götter wie Horus jauchzte beim Nahen seines

[1] So auch später; siehe S. 139. [2] Siehe auch unten Heliopolis S. 141.

[3]

[4] Zu der Lage des *mr-nḫ3* siehe oben S. 79. Er erstreckt sich im Osten Ägyptens nach Süd und Nord (1376 ff.).

Auges, als ihm sein Auge gegeben wurde vor seinem Vater Geb‘ (Pyr. 977 d ff). Spruch 687 = Abschnitt 2074 ff. schildert u. a., wie der König durch das Horusauge sich die Krone erwirbt: ‚Horus kommt und jauchzt bei deinem Nahen jauchzt beim Nahen seines Auges, das auf dir ist‘. Zu Pyr. 977 d vgl. u. a. ‚Es jubelt dein Herz beim Nahen deines Auges‘ (R. E. I. 249).[1]

Ähnlich ist Horus über sein Auge zufrieden: ‚Horus hat sein Auge erobert und es seinen Feinden entrissen, Seth hat kein Anteil an ihm (dem Auge) . . . Horus ist zufrieden über sein Auge, denn Horus ist bekleidet mit seiner Macht, das Horusauge hat sich mit ihm verbunden‘ (2071 b ff.); vgl. 583 b—c, später z. B. R. E. I, 73.

Auch hier begegnen wir demselben Vorstellungskreis wie in der Spätzeit, wo Horus vor der wiedergefundenen Göttin jubelt, vor ihr tanzt und spielt, wo der Gott mit seinem Auge befriedigt wird usw.

9. *M-sḫnw* des Auges.

Als Fortsetzung des oben zitierten Spruches 359 = Abschnitt 594 ff., in dem von dem Verweilen des Horusauge im Osten die Rede war (siehe S. 138) wird in Abschnitt 599 ff. eine Variation desselben Gedankens gegeben. Diesmal soll die Fahrt nach dem Osten durch den Fährmann *M33-ḥ3f* auf der Fähre des Sees *nḫ3* erfolgen. ‚Es fährt N. N. über nach jener Seite des Sees *nḫ3*, nach der Ostseite des Himmels: N. N. Es ist N. N. in Umarmung des Horusauges‘ Ähnlich (1242 a). *m-sḫnw* braucht natürlich nicht direkt ‚in Umarmung von‘ zu bedeuten, sondern kann allgemeiner als ‚in Verbindung mit, im Verein mit‘ bezeichnen. Trotzdem ist es nicht gleichgiltig, daß diese Ausdrucksweise hier belegt erscheint, die wir bei der späteren Legende wiederholt trafen, wo der Onuris-Schu *m-sḫnw* mit seiner Partnerin aus dem fernen Lande kommt, er selbst ihr *sḫnw nfr* ist, das Fest ihrer Verbindung *šḫnw nfr* heißt. S. S. 7, 117, 118 usw.

10. Das Reinigen des Auges.

Spruch 524 = Abschn. 1233 ff. beginnt: N. N. ‚Gereinigt wird N. N. in der Reinigung, die Horus seinem Auge bereitete, N. N. ist Thot, der dich (o Horusauge) schützte, nicht ist er Seth, der es raubte‘. Auch hier mochte die spätere Tratition, nach der die aus der Ferne anlangende Göttin bei der Ankunft gereinigt wurde, eine Verbindung herstellen.

11. Das Füllen des Auges.

Das Füllen des Auges, das auch in den späteren Sprüchen eine große Rolle spielt, ist in den Pyramidentexten nur vom Horusauge zu belegen: ‚Es füllte Horus sein leeres Auge mit seinem vollen Auge‘ (Pyr. 1682). Es füllt dich Horus mit seinem Auge, indem es vollständig ist‘ (21 c), vgl. 114; 614 usw.

Damit verwandt ist das versehen des Auges, *ḏb3*, das uns ebenfalls in den Texten späterer Zeiten auf Schritt und Tritt begegnet. Pyr. 1588/1589 ‚Heil dir du Auge des Horus, das er versehen hat; [die Rede ist von Ägypten, das als Horusauge — wie später als Re-Auge — gilt, das er wie sein eigenes Auge versehen soll; vgl. 1596: ... Horus, der sein Auge mit seinen Händen versah . . ., versieht dich]; er ist es, der dich versehen hat, der dich gebildet, der dich ausgerüstet hat.‘

12. Das *wḏ3.t*-Auge.

Das ‚heile‘ Auge kann naturgemäß ursprünglich nur das wiederhergestellte Auge des Horus bezeichnen; steht es für ein anderes Auge, so geschieht das nur infolge einer sekundären Übertragung; im Zweifelsfalle steht daher die Präsumption immer für das Horusauge.

‚N. N. kommt zu dir, o östlicher Horus, siehe, er bringt dir dein großes linkes Auge... nimm es entgegen von N. N., indem es heil ist, sein Wasser ist in ihm, indem es heil ist usw.‘ (Pyr. 450 ff.); ‚Komm, zieh dir an das heile Horusauge, [das Gewand]..., es ist das Auge des Horus, das er seinem Vater Osiris gab‘ (1642), vgl. 21 a; 55 a; 55 c usw.

Ein Parallelausdruck ist *b3k*, der später im Rituale häufig verwandt wird. ‚Das Horusauge, das *b3k.t*, das in Heliopolis ist‘ (Pyr. 118 b).[2]

b') Die Krone des Horus in der Sage vom Auge.

In eine von der lunaren Deutung des Mythus völlig verschiedene Auffassung führen uns die

[1] Ib. I, 77: ‚*nḥ3ḥr* mein Herz beim Nahen des Horusauges.‘ [2] Siehe unten S. 142 und S. 143.

Texte, nach denen das Auge, das Seth entrissen wurde, das Diadem des Horus ist. Einige der angeführten Stellen gehören schon zu dieser Gruppe. Hier finden wir den Kampf der beiden Götter auf politische Ereignisse gedeutet.

Es kann sich dabei nur um das Ringen zwischen dem Reiche des Falkengottes von Buto und der oberägyptischen Herrschaft des Seth handeln. Der Kampf endete mit der Niederlage des Südreiches und es entstand das geeinte Königtum des Horus, das später in die Reiche der beiden Horusverehrer zerfiel, die erst wieder von Menes verbunden wurden.

In einer zeitweiligen Zweiteilung des Reiches in der angegebenen Weise, daß Seth im Süden, Horus im Norden herrschte, kann nicht wohl gezweifelt werden;[1] es ist das die klare Auffassung der Pyramidentexte. So 204: ‚versieh du dich mit der großen Zauberin des ... Seth, der in Ombo ist, der Herr des oberägyptischen Landes . . ., indem du mächtig bist über die Götter von Oberägypten und ihre *ỉ3ḫw*‘. Hier ist Seth der *nb t3-šm‘*, wie es später Horus von Ḳus wurde (s. oben, S. 33). Siehe auch die Belegstellen unten unter c.

So überliefert es uns ja auch der Šabakatext: Nach dem Streite ‚setzte er (Geb) den Seth als König nach Oberägypten, an den Ort, an dem er geboren war . . ., dann setzte Geb den Horus als König von Unterägypten in das Delta‘ usw. Dann überwies Geb auch das Südreich, das er als sein Erbteil betrachtete, dem Horus. Vgl. Pyr. 1219 d: ‚Er nahm sich die Würde vor dir, wie sich Horus das Haus seines Vaters eroberte (*ỉṯj*), von dem Bruder seines Vaters, dem Seth!‘[2] vor Geb.‘[3]

c′) Die Stirnschlange des Gottes.

1. Auge — Schlange — Krone.

Als ältestes nachweisbares Reich mit Horuskult tritt uns das von ... und Buto entgegen, der Stadt, in der auch die Giftschlange Uto als Schutzgöttin wohnt. Der König setzte sich einst deren Balg an die Stirn, damit sie ihn gegen seine Feinde schirme, und den gleichen Kopfschmuck gibt man dem Horus, als dessen Inkarnation der König gilt.[4]

So gehört die *3.t* ..., das Kopftuch mit der Stirnschlange, zur Ausrüstung, sowohl des Königs wie des Gottes. ... N. N. ... ‚Die *3t* des NN ist auf ihm und seine Macht (*š‘.t*) an seinen beiden Seiten‘ (Pyr. 940 b). ... ‚Es kommt Horus, indem seine *3t* auf ihm ist‘ (Pyr. 973 a). ‚Deine *3t* wehrt den Seth ab‘ (1487 b). Horus ist ... ‚mit roten (zornigen) Augen und schmerzender *3t*‘[5] (Pyr. 253 a—b).

Da die Schlange sich an der Stirn des Königs-Gottes zwischen den Augen emporringelte, dachte man sich dieselbe mit dem Kopf eng verbunden, aus dem Kopf gewachsen wie ein drittes Auge. Es ist die Schlange, die aus dem Gott ‚hervorgeht‘ (Pyr. 1843; 2047 d s. unten).

In gleichem Gedankengang dachte man sich auch die Krone, die der König wie der Gott trug, aus dem Haupte gewachsen, sie wurde daher mit der Schlange und mit dem Auge identifiziert. Man vergleiche Pyr. 1239 b: ‚N. N. hat sich des Auge des Horus genommen, N. N. hat sich angelegt, die aus seinem Haupte hervorgegangen ist‘ — mit 1832 b: ... ‚Es kam ein Auge hervor aus deinem Kopfe, die oberägyptische große Zauberin‘ (Diadem). ‚Es hat dir Horus sein Auge an deine Stirn gegeben in dessen Namen, große Zauberin, NN du erglänzest als König von Ober- und Unterägypten‘ (1795 a—b). Dies Auge beschützt ihn, beschirmt ihn, verleiht ihm Stärke und Kraft (320).

War einmal die Identifikation Auge-Krone ausgesprochen, so mußten die beiden Kronen später die beiden Augen werden, später und sekundär, weil der Herrscher ja anfänglich nur die eine Krone trug.

1624 b—c: ‚Ein Auge geht aus deinem Kopfe hervor als die oberägyptische Zauberreiche, ein Auge geht aus deinem Kopfe hervor als die unterägyptische Zauberreiche.‘

[1] E. Meyer, Geschichte des Altertums[3], § 199 A wendet sich wohl nur gegen die Auffassung des Titels Horus-Seth im angegebenen Sinne.

[2] Horus ist hier als Sohn des Osiris gedacht.

[3] Über den Ort der Vereinigung siehe unten S. 142.

[4] Nach Sahurê II, Bl. 37 wird die Uräusschlange um das Stirnband des Königs gewickelt, wodurch sie Halt gewinnt.

[5] Vgl. *mr.t nšr.t* Erman, l. c. Hymnus b. 10 und S. 32, Anm. 2.

Wie Sethe scharfsinnig bemerkt (So. 10/11), war anfänglich die Stirnschlange vielleicht nicht gerade als Abzeichen des Königtums gedacht, da sie ja im oberägyptischen Horus-Reiche fehlt, wo die Nechbet Schutzgöttin ist, später aber begegnen wir den beiden Augen als den zwei Uräen.[1] ‚Es sind deine beiden Augen, gegeben als deine beiden ... ‘ (C 1287 b).

2. Das Horusauge und das Diadem.

Anfänglich konnte es sich natürlich nur um die eine Schlange am Haupte des Königs und des Gottes Horus von *P*-Buto handeln, die auf irgendeines seiner beiden Augen oder als drittes gedeutet werden mochte. Wir haben uns daran gewöhnt, die feuerspeiende Schlange mit dem feurigen Auge des Lichtgottes, der Sonne zu verbinden, wie es auch Sethe, l. c. tut. Die Pyramidentexte betonen diesen Zusammenhang dagegen nicht. Es handelt sich ja auch gar nicht darum, daß Auge und Schlange ähnliche Funktionen oder dieselben Eigenschaften haben, das tertium comparationis ist das Entstehen an der Stirn des Gottes. Auch ist es ja nicht als eine Feuerschlange, sondern als giftige Kobra gedacht, die sich drohend erhebt und sich aufbläht, die gegen den Angreifer Verderben sprüht; sie konnte mit irgendeinem der zornfunkelnden Augen des Horus identifiziert werden. Auch daß sie feueratmend gedacht ist (302; 322), besagt nichts; als Schlange des Lichtgottes sollte sie statt des Giftes Feuer speien, wie ja auch die grimmigen Götter Feuer aushauchen und mit sengendem Atem die Feinde vernichten, aber es ergibt sich daraus noch nicht eine spezielle Identifikation mit dem rechten Auge des Lichtgottes;[2] selbst wenn dabei eine solche vorläge, so wäre sie gewiß nicht exklusiv, denn in der Tat sehen wir hier gerade ‚das Horusauge‘, d. i. das geraubte und wiedergebrachte, in den Pyramidentexten als das furchtbare, vernichtende, das mit dem Diadem des Gottes identifiziert wird.[3] 2072 heißt es von dem Auge, das Horus von Seth erobert hat: ‚sein Schrecken falle gegen seine Feinde‘. ‚Es zittern die Götter vor dir, wie sie zitterten vor dem Auge des Horus‘ (1755); ähnlich 614 b ff.; ‚Dieses Auge des Horus, das mächtiger als die Götter, stärker als die Menschen ist‘ (1147 b—c). ‚Das „heile“ Horusauge schützt dich vor dem *3gb* des Armes des Seth‘ (20—21).

Analog der politischen Deutung der Sage ist dies Auge eben die Stirnschlange, das Diadem, das Seth geraubt und Horus wiedererobert hat. Diese Auffassung ist schon allein durch 84 a sichergestellt: ... ‚NN nimm das Horusauge, das an der Stirn des Seth ist.‘ So kann auch die ... ‚Uräusschlange, die an dem Scheitel des Seth ist‘ (979 b), eigentlich nur die widerrechtlich geraubte Schlange sein, wie das 1459 b deutlich zeigt: ... ‚Die Schlange, die aus Seth hervorkam, die geraubt war und wiedergebracht wurde.‘

Entsprechend dem Machtgebiet des Seth in Oberägypten wird gerade die *wrr.t* ... als das wiedereroberte Horusauge genannt: ... ‚Deine Macht ist das heile Horusauge, die weiße Krone ist es, die *wtt*, die in Elkab ist‘ (900). Dabei wird diese Krone erobert (*ỉṯj*), wie das Auge: Das Horusauge wird dem Könige gebracht . . . ... ‚erobere dir die *Wrr.t* in ihm unter den Göttern‘ (2074—75); ebenso 845, 634 d; vgl. 1234 b.[4]

Daneben ist die Vorstellung zu belegen, daß jeder der beiden Rivalen seine eigene ihm gehörende Schlange habe; 823 werden die beiden Augen, die aus dem Kopf der Nut hervorgingen, als die beiden Diademe von Horus und Seth gedeutet.

3. Das wiedergewonnene Auge in Heliopolis.

Auch im Horusmythus spielt Heliopolis eine nicht unbedeutende Rolle, was aber, das sei von vornherein bemerkt, mit dem Re-Kult nichts zu schaffen hat. Nach 2049—2050 ist der König der *wḏ3* der Sohn des *wḏ3*, von der *wḏ3.t* geboren: ‚N. N. ist heil, so wahr ... heil ist ... das Horusauge, das in Heliopolis ist; es lebt N. N., so wahr lebt das Horusauge, das in Heliopolis ist.‘ Oben S. 139 wurde schon das, unversehrte Horusauge, das in Heliopolis ist‘, genannt.

[1] Es besteht allerdings die Möglichkeit, daß eine Verdrängung des Uräus durch die Eileithyia stattfand.

[2] Wird weniger noch mit dem rechten Auge des Re, der doch erst in Anlehnung an Horus das Schlangendiadem von Buto erhalten konnte.

[3] Wie auch später stets das Horusauge das fressende Feuer ist.

[4] Dann aber, vielleicht nach der Eroberung Unterägyptens durch Menes, gilt auch die rote Krone als das wiedergebrachte Horusauge.

Bei Heliopolis soll der Ort des Kampfes und der Entscheidung des Streites gewesen sein. ‚Es suchte N. N. (das Horusauge), er fand es in Heliopolis ( ), NN. nahm es vom Haupte des Seth , an dem Orte, da sie gekämpft hatten‘ (1242 b—c).

Das Auge ist wohl auch hier als Krone zu verstehen und Heliopolis ist der Platz, wo er sie als Sieger vom Haupte des Gegners nahm. Eine ähnliche Angabe findet sich 1350: ‚Zurück, *Kmwr*, stürze nieder in Babylon, an dem Ort, da sie stürzten.‘ Daß bei *sbn* an den Kampf zwischen Horus und Seth gedacht ist, dürfte nicht fraglich sein; 418 wendet ja bei ihrem Kampf denselben Ausdruck an: ‚es stürzt (*sbn*) Seth wegen seiner Hoden‘.

Vielleicht müssen wir den Namen *ḥrj-ʿḥꜣ* eben mit dem Kampf der beiden Götter in Zusammenhang bringen. *ʿḥꜣ* ist ja der typische Ausdruck für ihr Streiten; so 1242, Totenbuch 17, 6 usw. Der Name bedeutete dann: (Ort), der den Kampf hatte = Schlachtort [s. Babylon bei Paully-Wissova].

In Heliopolis wird speziell das Fürstengemach genannt: ‚Horus, nimm dir dein Auge , das du *šꜣ* gemacht im Fürstenhause in Heliopolis‘ (1614 b).

Auch aus späteren Texten ist diese Anschauung zu belegen. Spiegelberg hat im Recueil XXIV, 1902, Varia LI, 2 zu Papyrus Ebers 2/3 ff. auf einen Zauberspruch hingewiesen, der beginnt: ‚Erinnerst du dich nicht, wie Horus und Seth in die große Halle (?) von Heliopolis geführt wurden, als über die Hoden des Seth verhandelt wurde.‘ Darnach wurde also der Streit in Heliopolis ausgetragen. So soll nach dem Pap. mag. Harris beim Tempel in Heliopolis dem Onuris (= Horus) die ewige Königsherrschaft übertragen worden sein; hier soll das Dokument stehen, das Thot darüber ausfertigte.

Der Schabakatext gibt als Ort, da die beiden Länder zur Ruhe gebracht wurden, Tura, südlich von Babylon an.[1]

So verstehen wir auch die Angabe Tb. 125, Einl. 24: ‚Ich sah das Füllen des *wḏꜣ.t*-Auges in Heliopolis.‘ So sind auch jetzt die von mir Ä. Z. 48, Z. 102 ff. angeführten Stellen zu deuten, die von der Feier des sechsten (und siebenten) Monatstages handeln, an dem das *wḏꜣ.t*-Auge eingesetzt wurde usw. Siehe auch unten 3.

Es liegt nun eine doppelte Möglichkeit zur Erklärung des Auftretens von Heliopolis in dem Mythus vor.

An sich könnte die dortige Theologie die Sage in ihr System eingebaut und ihr dadurch untergeordnet haben. Auch mußte ja hier, da Re auch der Lichtgott mit den beiden Augen war, von jeher dem Mondkult eine bestimmte Stelle eingeräumt sein. Bei dieser Erklärung würde sich natürlich an der Auffassung von Sinn und Entstehung der Legende nichts ändern; auch würde das eine Anerkennung des alten Horusgottes als Lichtgott sein, der später oft als Reich den Nachthimmel erhielt. Wahrscheinlicher aber handelt es sich um die wirkliche Erinnerung an Kämpfe, die bei Heliopolis stattgefunden hatten und die Einigung, die sich hier vollzog. Sethe hat So. 6 auf das von Unterägypten aus gegründete Gesamtreich von Heliopolis hingewiesen, da Atum als der ‚Herr der beiden Länder von Heliopolis‘ erscheint und die Doppelkrone trägt. Aber Reichsgott muß natürlich ein Horus in diesem ersten Gesamtstaat gewesen sein, denn das darauf folgende getrennte Reich der Horusverehrer beweist den gemeinsamen Kult des Falkengottes als Reichsgott in der voraufgehenden Epoche.

Vielleicht hat gerade die Erhebung von Heliopolis zur Residenz des geeinten Horusstaates auf die Verschmelzung von Re und Horus eingewirkt, der wir schon so früh begegnen. Bei dieser geschichtlichen Entwicklung aber müßte der Falkengott mehr der Gebende sein, dem der Gott des zur Residenz erhobenen Bezirks sich anzugleichen bestrebt sein mußte.

Ergebnis.

So zeigen die Pyramidentexte, wie überall da, wo von dem Fernsein des Auges des Lichtgottes die Rede ist und von seinem Zurückkehren, das Horusauge des bekannten Mythus gemeint ist; gerade dies Auge wird mit dem Diadem des Gottes identifiziert, das ja auch einst von Seth geraubt, aber von Horus wieder von dessen Haupte gerissen wurde.

[1] Hier soll die erste Regelung stattgefunden haben, nach der Horus das Delta, Seth Oberägypten erhielt. Weiterhin verwechselt der Text die erste mit der zweiten Vereinigung der Reiche und läßt die von Unterägypten ausgehende Unterwerfung Oberägyptens in Memphis erfolgen, wo die zweite Vereinigung stattfand. Philä, Phot. 199 hat: ‚Ich lasse deine Stimme wahr sein in Memphis und Heliopolis, während der Mund deiner Feinde geschlossen wird.‘

β) Das Horusauge in den ‚Hymnen an das Diadem‘.

Dasselbe Bild bieten die von Erman edierten ‚Hymnen an das Diadem der Pharaonen‘. Die Vorlage dieser Lieder führt uns zum Teil in die Zeit der getrennten Reiche hinauf und die späteren Überarbeitungen vermochten nicht, das ursprüngliche Verhältnis der Uräusschlange zum Gott-König wesentlich zu verändern. Hier ist auch der Wechsel in ihrem Besitzer, von Horus zu Re, noch nicht so eingetreten, wie er in den späteren Tempeltexten gang und gäbe ist; man erkennt noch leicht, wie sie zu dem Falkengott von *P*-Buto gehört. So lassen sich mühelos die folgenden drei wichtigen Punkte herausheben:

1. Die Schlange ist das Auge des Horus, aus dem Haupte des Horus hervorgegangen, seine Tochter.

Hymnus a (an die Krone von Oberägypten) 1: ‚Heil dir du Auge des Horus, weißes, großes.‘

Hymnus b (an die Krone-Schlange von Unterägypten) 10: ‚Auge des Horus und seine „Leiterin“.‘ 17. ‚Wie schön ist dieses Auge des Horus‘.

Hymnus c (an die Uräusschlange) 12: ‚Du , die ihren Vater schützte . . .‘ 13: ‚Du des Horus, die er liebt‘. ‚15: . . . Herrin des Glanzes an der Stirn dessen, der sie erzeugte‘ .

Hymnus g (an die Schlange von Oberägypten) 1: ‚Heil dir, Auge des Horus, das die Köpfe der Genossen des Seth abschnitt[1] . . ., sie bespie die Götter mit dem, was aus ihr kam‘.

2. Sie ist die Schützerin des Horus, sie verteidigt ihn im Kampfe.

Hymnus b 10: ‚Du Leiterin an der Stirn des Horus . . . Uräusschlange des Leiters der Menschen.‘

Hymnus c 16: ‚Die Große wurde an dem Haupt des Horus leuchten lassen, als er vor der Neunheit gerechtfertigt wurde.‘

3. Es ist dasselbe Auge, das sich entfernt hatte und wiederkehrte, das geraubt worden war und zurückerobert wurde, das zürnende Auge, das in Frieden wiederkam.

Hymnus b, 5: ‚Die in *Dpw* verehrt wird, Herrin des *pr-wr*, die im *pr-nsr* ist, die das Haupt des Horus des Ostens schmückt, die den Sobek-Horus zugeteilt ( ) ist, die Heile, Reine, das Auge des Horus‘ usw.

Hier kehren die oben beim fernen Horusauge notierten Ausdrücke *wḏꜣ.t*, *bꜣḳ.t*, *šlp* wieder. Siehe auch Anm. zu 5 Erman, l. c., S. 30.

Hymnus k (an die Schlange) 1: ‚Es erwacht das Auge des Horus in Frieden . . . 2: die (Sobek-) Horus wiederbrachte [ ] von dem, der sie geraubt [ ] hatte . . . 3: wachse an seinem Haupte, erobere [ ] an seinem Scheitel . . . 4: du bist es, die ihm Sieg eroberte.‘ Während in diesen Beispielen deutlich auf das im Kampf wiedergewonnene Auge hingewiesen wird, scheinen folgende Stellen eher auf das ‚in der Ferne zürnende, in Frieden heimkehrende Auge‘ zu passen.

Hymnus d, 1—2: ‚Das Auge des Horus erwacht in Frieden, die Weiße, die unter den Göttern mächtig ist in Frieden, die in Frieden ankam.‘

Hymnus c, 14: ‚Du nimmst Platz an seinem Scheitel, . . . steigst hinauf an die Spitze seiner Glieder . . . „Kühle“ an der Stirn ihres Schöpfers, in diesem ihrem Namen Kühle.‘

Zu dem letzten Vers vergleiche man, wie bei der Rückkehr der zürnenden Göttin deren Glut gekühlt wurde, wie Thot, der das *wḏꜣ.t*-Auge heimbrachte, dessen Glut kühlte.[2]

3. Das Horusauge in der Onurissage und der Legende vom zürnenden Auge.

Wiederholt haben die Texte gezeigt, daß die Onurislegende eng mit dem Mythus verbunden wurde, der erzählt, wie das Auge zürnend in der Ferne weilte und besänftigt wiedergebracht wurde. So kann der Zusammenhang dieser beiden Legenden mit dem alten Mythus vom Horusauge gleichzeitig dargestellt werden, zumal bei getrennter Behandlung zahlreiche Wiederholungen unvermeidlich wären.

α) Das ‚Bringen‘ in beiden Legenden.

Das Bringen, resp. Wiederbringen des Auges wurde nachweisbar zuerst in dem Mythus des geraubten Horusauges, also des Mondauges gebraucht, in dem ja auch zuerst von einem Sichentfernen des Auges überhaupt die Rede ist. Die Sage vom fernen Sonnenauge ist erst in bedeutend späterer Zeit zu belegen. Wenn wir daher einer Namensbildung oder Namensdeutung mit Bringen

[1] S. oben Letopolis S. 41. [2] S. oben S. 126 und unten 3 η.

und fernem Auge in alter Zeit begegnen, so steht unbedingt die Präsumption dafür, daß sie sich eben an den allgemein bekannten Mythus des Horusauges anlehnt, nicht aber an eine andere Legende, deren Existenz für die damalige Zeit erst nachgewiesen werden müßte.

Demnach müssen wir den Namen des Onuris so deuten, daß er als der Wiederbringer eben des Horusauges oder einer mit diesem identifizierten Göttin gilt, oder daß er, der schon früher als der ‚Bringer der fernen (Löwengöttin)‘ galt, nunmehr als der Gott gedeutet wird, der das ferne Horusauge heimbrachte.

Wir sehen ja auch in der späteren Zeit, wie da, wo vom Bringen des Auges die Rede ist, in allen klaren Fällen meist das Horusauge gemeint ist. Und zwar wird es wie in alter Zeit wie von Horus, so auch von Thot ‚gebracht‘. ‚Ich bin Thot, der das *ꜣḫ.t*-Auge seinem Herrn brachte, der Horus mit seinem Auge befriedigte‘ (R. E. I, 25); der König ist ‚das Abbild des Thot, der *wḏꜣ.t*-Auge seinem Herrn brachte, der das *ꜣḫ.t* an die Stelle tat, an der es gewesen war‘; ‚der das Horusauge rettete vor dem, der ihm Böses tat, der das *wḏꜣ.t*-Auge füllte‘ (O. II, 281, M. D. II, 65a); ebenso R. E. I, 25: Thot, ‚der das Auge seinem Herrn brachte, der das *ꜣḫ.t* an die Stelle tat, an der es gewesen war‘; ‚der das seinem Herrn zueignete, . . . der Horus mit seinem großen Auge erfreute‘. Nun kennen wir dasselbe Zeichen oben für die Schreibung von Onuris verwandt, = der das ferne (Auge) brachte; oder mit dem Affen, was wiederum auf Thot und das linke Auge hinweist. So kann an der Deutung auch des Onurisnamens auf das Horusauge kein Zweifel sein.[1]

Das Auge, das Seth geraubt hatte, wurde erst nach siegreichem Kampf wiedergewonnen, Horus selbst hat es ihm wieder abgerungen. Der Zug paßte so recht zu dem Kämpfer, dem *Tmꜣ-ʿ* von This, der mit seinem Speer bewaffnet auszog und die Ferne als seine Beute heimbrachte (s. oben S. 6). Die innere Verwandtschaft der beiden Gestalten, des Horus und des Gottes von This, ihre Gleichsetzung (oben S. 53 ff.) ließ letzteren von vornherein Eingang in die Mythen des Helden von *P*-Buto finden.

Aber auch in der Legende vom zürnenden Auge konnte gerade Onuris als Held an rechter Stelle sein. Denn auch hier haben wir eine doppelte Auslegung der Besänftigung und Heimführung der Göttin. Einmal wird die Grollende durch Thot gebracht und versöhnt. Seine Waffen sind natürlich seine weisen Reden, seine klugen Sprüche und kraftvollen Zauberworte.

Daneben aber gibt es auch eine andere Lesart. Nach ihr muß das wutentbrannte Auge mit Gewalt bezwungen und heimgebracht werden.

Hier haben wir eine Auffassung, wie sie ähnlich auf dem Naos von Saft überliefert ist. Als Geb die Hand ausstreckte, sich die Uräusschlange an seine Stirn zu setzen, spie sie gegen ihn ihr Feuergift aus, so daß seine Genossen umkamen, und er selbst eine Brandwunde davontrug. Erst später wurde sie ihm dienstbar und seine Wunde heilte.

Von *Ḥw* hören wir, wie er einst den Zorn des Auges gebrochen habe: ‚Er hat das Auge gebändigt, als es wütend war und glühte.‘[2] Demselben Gott begegnen wir in Elkâb als Helden in der Legende von der fernen Göttin. Dort ist ‚*Ḥw*, Sohn des Reʿ, der ‚die Große in Frieden heimbrachte‘.[3] In den Sarkophagtexten erscheint *Ḥw* dabei als Kämpfer und Held. In die Rolle des mächtigen Streiters, der die Kraft der zornigen Schlange oder Löwin bricht, paßt Onuris trefflich. Vielleicht deutet der oben S. 6 zitierte Vers des Onurishymnus gerade diese Auffassung an: ‚der die Ferne mit seinem Speer heimbrachte, in diesem deinem Namen Onuris‘.

β) *Mḥ.t.*

Die Frage nach der Deutung des Namens wurde oben C a 2 schon behandelt. Für den Fall, daß *Mḥ.t* tatsächlich die ‚Volle‘ bedeutet, kann es nicht zweifelhaft sein, daß in erster Linie das volle Horusauge damit in Zusammenhang gebracht werden muß. Denn auch dem Füllen des Auges begegnen wir zuerst und auch später fast ausschließlich in dessen Mythus. Horus hat sein leeres Auge gefüllt mit dem vollen Auge (Pyr. 1682), und auch später kehrt derselbe Ausdruck *mḥ* stets bei dem

[1] Für Horus und Thot als Bringer des Auges vergleiche auch Piehl, Inscr. II, 84: ‚Meine Hände sind die des Horus, meine Arme die des Thot, ich bringe das *wḏꜣ.t* seinem Herrn, setze das Recht an seine Stelle.‘

[2] Sarkophagtexte. Kapitel von der Verwandlung in *Ḥw* Rec. XXXI, nº LVII, siehe auch d.

[3] L. D. IV, 68. J. 87 so, nicht Schu, Sohn des Re.

geraubten Auge wieder. Er paßt ja auch vor allem auf das Bild des Mondes, der schwindet und zum ‚Vollmond‘ wird. ‚Das Füllen des *wḏꜣ.t*-Auges‘ ist die berühmte Feier in Heliopolis; ‚der das *wḏꜣ.t*-Auge füllt‘ ist der Titel des Königs, der das Heilige Auge opfert, wie M. D. II, 65; Philä, Phot. 1485 usw.; vgl. Ä. Z. 48, S. 102 ff.

Wenn einmal ausnahmsweise von dem Füllen des rechten Auges die Rede ist, ‚das Rechte ist gefüllt, das Linke versehen‘ (O. II, 281), so erklärt sich das als Analogiebildung, ebenso wie das Darreichen des rechten Auges, der Ausdruck *wḏꜣ.t* auch für das rechte Auge usw. bestimmt erst in Nachahmung der Zeremonien und Namen des Horusauges entstanden sind (s. unten δ).

Wenn demnach der Name der *Mḥ.t* astral zu deuten ist, so muß er, in so früher Zeit entstanden, ohne Frage sich auf das geraubte Auge des Horus beziehen, ebenso wie das *ỉnj* ihres Genossen auf das Wiederbringen desselben.

γ) Der ‚Feind des Auges‘.

Der Gegner des Horus, der das Auge geraubt und verschluckt hatte, hat in späterer Zeit bestimmte Gestalt angenommen. Entweder ist er als Stier gedacht oder als Antilope der Wüste. Gemäß der Schilderung des Kampfes in den Pyramidentexten stellt sich Horus auf den besiegten Feind und ersticht ihn mit seiner Waffe. So sehen wir den Horusfalken auf der Antilope in dem Gauzeichen, oder den König mit Krone oder bloß mit dem Uräus auf dem Stier, der entweder aufrecht steht (Philä, Phot. 1318) oder gefesselt am Boden liegt (M. D. IV, 61).

Als dieser Sieger, der gilt vor allem der Gott von Ḥebenw (s. oben S. 37) und die Antilope des Gaues als Seth. Nach einem besonderen Ritus wird in den Tempeln dieser Antilope mit einem großen Messer der Hals abgeschnitten.

Die Übeltat der Antilope kommt in ihren Namen zum Ausdruck, deren häufigster ‚Feind des *wḏꜣ.t*-Auges‘ ist; daneben ‚Dieb des Auges‘ (M. D. III/22), ‚Widersacher des *šbk.t*-Auges‘ usw.

Die Inschrift bei dem sogenannten Gazellengau lautet O. II, 256 = Nr. 892: ‚Der Feind des *Wḏꜣ.t*-Auges ist gefesselt unter dir, gebunden mit seiner Fessel, aus der er nicht entrinnen kann; du (Horus-Haroëris) bis der heilige Falke, der auf der Antilope steht, der das Horusauge aus dem Leibe von dessen Feinde nimmt.‘ Die Gauliste von Edfu gibt an: ‚*Ḥbnw* hat das *wḏꜣ.t*-Auge, das vor dem *Khb* (Seth) gerettet wurde, Horus ist als Falke auf dem Rücken der Antilope‘ (R. E. I, 341).

Nun sahen wir oben S. 3 den König in Onurisgestalt die Antilope vor Horus mit dem Speere töten. Das will doch nichts anderes besagen, als daß der, der die Ferne brachte, eben jener Held ist, der das Horusauge seinem Gegner mit Gewalt entriß.

δ) Das Darreichen des Auges.

Die Anspielungen auf die Legenden von Onuris und dem zürnenden Auge begegnen wir am häufigsten gerade bei der Zeremonie des Darreichens des linken Auges, das den Mond versinnbildet:

1. Philä, Phot. 51 reicht der König in Onurisgestalt das Auge Harendotes, der von Hathor begleitet ist: ‚Nimm dir das heilige Auge, es ruht an seinem Ort, und dein Herz freut sich bei seinem Anblick.‘ Der Opfernde erscheint hier als Bringer des Horusauges als Onuris selbst, dessen Ideogramm ja den Mann oder Affen mit dem Auge in der Hand zeigt (s. oben S. 4).

2. Unter III, A, b wurde Min mit seiner Genossin *Wpš*-Triphis besprochen und erwähnt, wie ihm gerade häufig das Auge dargereicht werde. Daß es immer das linke ist, steht außer Zweifel. Phot. 360 lautet bei der Darstellung der Titel des Königs: ‚Der das seinem Herrn, dem Siegreichen, schenkt und das linke Auge an seinen Platz tut, . . . der das Horusauge an seinen Platz von ehedem setzt.‘ Phot. 1942 aber finden wir den Spruch aus der Legende daneben: ‚Der die Große, die fern gewesen war, wiederbrachte und sie an ihre Stelle tat.‘ Hier zeigt insbesondere auch die Determinierung der *Wr.t*, daß sie eben als das Auge des Gottes gedacht ist. Das ist denn auch das Auge, dessen sich Min ‚erinnerte‘, das er ‚im Gottesland suchte‘, das er auf dem Gebirge von Achmîm fand.

3. R. E. II, 39 vollzieht sich das Opfer vor Haroëris von Letopolis. Die Beischrift nennt den opfernden König ‚Ebenbild des „Herzens des Re“

(Thot) , der die Große wiederbrachte, die fern gewesen war', und ,Erbe des Thot, der das *iḫ.t*-Auge brachte von dem Ort, an dem es gewesen war, der das *wḏ3.t*-Auge rettete vor dessen Widersacher, der es seinem Herrn gab an seinen Platz, der Horus erfreute mit dem, was aus ihm hervorgegangen war'.

4. Philä, Phot. 1059/60 (vgl. J. 20) erhalten Horus und Hathor das Auge; der Opfernde erscheint als ,der, der das *wḏ3.t*- Auge dem entriß, der es geraubt hatte, und der die Große, die fern gewesen war, an ihren Ort zurückbrachte'.

5. Eine besonders klare Verbindung mit der Legende vom fernen zürnenden Auge zeigt Ombos I, 122; hier reicht Tiberius das Auge dem Mondgott Chons-Thot, ,der die Große, die fern gewesen war, aus *Bwgm* brachte, der ihre Majestät zusammen mit dem *Św3d-b3* (Schu-Onuris) besänftigte, der das *wḏ3.t*-Auge ... und es füllte mit seinen Bestandteilen'. Der König führt die Titel: ,Diener des Zählers der Abgaben (Thot)',

,der das Horusauge, das fern gewesen war, zurückbrachte,
der es eroberte und aus dem Leibe dessen nahm, der es verschluckt hatte'.

Die Randzeile schildert Thot, wie er mit seinen Überredungskünsten das ferne heilige Auge besänftigt (s. unten unter VI).

6. Von doppeltem Werte ist die Darstellung O. I, 20 = Nr. 15; denn hier ist es Onuris mit seiner Genossin Tefnut selbst, der das Auge entgegennimmt. Daß es sich auch hier um des linke Auge handelt, ergibt sich einerseits aus dem Spruch: ,Nimm dir dein heiliges Auge, indem es gefüllt ist mit seinen Bestandteilen, (gefüllt mit) seiner *dbḥ.t*, seine Pupille ist heil, sie läßt Licht entstehen, erhebe es ...' — und dann aus der Titulatur des Königs: ,Der das *wḏ3.t*-Auge für den Herrn der Götter versieht, der den heiligen *Ḏd* (Onuris) mit dem *šbḳ.t*-Auge erfreut.' Nun findet sich aber links von der Darstellung in der Titulatur des Gottes gerade die bedeutsame Stelle mit der Erklärung seines Namens: ,Der die Große (herbeibrachte) und ihren Zorn verjagte, der verscheuchte (ihren Grimm), ... der die Ferne (herbeibrachte) und an diesem Orte ruht in diesem seinem Namen Onuris' (s. oben, S. 12). Der Name des Gottes in der Überschrift wird dabei geschrieben.

7. O. I, 383. Auch hier sind der Mythus vom Horusauge und die Legende von Onuris vollkommen miteinander verwoben. Der Spruch zeigt uns das dargereichte Auge als Mond; sein Schluß lautet: ... ,Erhebe deine Schönheit als *im3ḫw* am Halbmondsfeste.'[1] Fast alle anderen Beischriften aber stammen aus dem Kreis der Onurislegende. So die Titel des Königs: 1. N. N., ,Diener des *Tm3-'*, der die Große, die fern war, herbeibrachte'; 2. ,Der das *iḫ.t*-Auge seinem Herrn bringt, der das *wḏ3.t*-Auge rettete, nachdem es zornig gewesen war, der die herrliche Pupille des *'nḫ.t*-Auges erfreute.'

Das Opfer findet vor Schu statt. Die Doppeltitulatur zeigt ihn als Schu ...

1.

2.

1. ,Das Horusauge (?) ist zu seinem Schutze,
es schirmt seine Glieder als *Nsr.t*;
es [kam] mit ihm nach Ägypten,
er pries es mit seinen herrlichen Reden.'
2. ,Der die *Nsr.t* besänftigte und die *iḫ.t* (Auge) brachte, nachdem sie gezürnt hatte,
er gab sie nach Heliopolis des Re; [es freut sich ... sie zu sehen, Schu].'

Hier haben wir Horus, der das geraubte Auge wiederbrachte, Onuris, den *Tm3-'*, der die Ferne herbeibrachte, und die Göttin, die zürnt und besänftigt wiederkehrt, im Verein.

Das Heliopolis des Re weist nicht etwa auf irgendeine solare Deutung hin, sondern auf die alte, in den Pyramiden belegte Überlieferung, nach der

[1] Vgl. auch die Paralleldarstellung O. I, 101

das Auge in Heliopolis zurückgewonnen wurde; s. oben S. 141. So ist auch Onuris im Pap. mag. Harris 2 der *šḥḏ wḏ3.t m 'Iwnw* ,der das *wḏ3.t*-Auge in Heliopolis erglänzen ließ', um die Feinde seines Vaters niederzuwerfen.[1]

Ähnlich soll bei der Darreichung des *wtt* O. II, 309, das nur mit dem Mondauge in Verbindung gesetzt wird, der König, ,der die Herrin aus *Bwgm* (?) brachte, sie in Heliopolis ...'. R. E. I, 392 wird Min in dem Gebet für den König angefleht: ,Mögest du seine Augen erleuchten (*sš3ḫw*), wie du erleuchtet hast dein eigenes Auge [= Horusauge], die Große, Gewaltige, Herrin des *pr-w,r* ... , das *w3š* in Heliopolis.'

8. J. 87 wurde die gleiche Zeremonie aus Athribis angeführt. Auch hier sind die Göttin das Horusauge und Schu trägt die Titel der Legende: ,der die Große, die fern gewesen war, wieder brachte'.[2]

9. In mehreren anderen Beispielen der gleichen Darstellung zeigt sich speziell nur die Verbindung der Legende vom zürnenden Auge mit dem fernen Horusauge; letztere stellt sich offenbar als eine der vielen Deutungen desselben alten Mythus dar.

In Dendera, M. D. III, 19 beginnt der Spruch: ... ,Das Auge ist heil von Zorn.' In Edfu R. E. I, 145 endet er: ,tu es dir an deine Stirn, ... heil, unversehrt, in Frieden'; in Ombos I, 101 heißt der König der ...: ,der das ... seinem Herrn brachte, gefüllt mit all seiner Zubehör, um seine Majestät (Schu) zu erfreuen nach dem Zorn (*nšn*), um das ... an seinen Platz zu tun.'

Die aus diesen Stellen sich ergebenden Beweise für den Zusammenhang des Horusmythus mit den beiden anderen Legenden ist um so stärker, als wir nirgends bei der Darreichung des rechten Auges einen ähnlichen Anklang finden.

Es ist ja auch die Zeremonie selbst ganz aus dem Horusmythus entstanden. Sie hatte anfänglich nur Sinn vor Horus selbst, da sie doch die Erinnerung an seine alte Ruhmestat wachrufen sollte. In der Tat wird sie ja auch in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle vor ihm oder einem mit ihm identifizierten Gott verrichtet. So z. B. in Philä vor Harendotes, Phot. 51, 54, 364, 1023, 1279, 1796; in Edfu vor Horus R. E. I, 39. 86. 233 usw.; hier tritt deutlich das doppelte Moment im Mythus zum Vorschein, der Gott ist einmal der Held, der das Geraubte wiedererobert, dann der Lichtgott, der mit den beiden Augen die Welt erhellt und wieder in den Besitz des nächtlichen Auges gelangt ist.

Wo das Auge z. B. Re gebracht wird, sieht man in den Sprüchen oft noch die alte Deutung hervorleuchten. So Philä, Phot. 58 (s. S. 104), aber auch Phot. 1063: ,Sei zufrieden darüber in diesem seinem Namen „Zufriedene", nimm es entgegen, indem es *ip* ist, indem es heil ist (*wḏ3*), in seinem Namen *Wḏ3.t*' usw.

Die Darreichung der beiden Augen ist natürlich sekundär; sie wird vor allem bei den Göttern vollzogen, bei denen ihre beiden Augen eine Rolle spielen, wie Haroëris *ḫntj-irtj*.

Noch weniger ursprünglich ist die Darreichung des rechten Auges, die ja auch nur in wenigen Fällen zu belegen ist.

ε) Das ... in der Onurislegende.

Es wurde schon J. 23 bemerkt, daß das *wtt* eine Rolle in der Besänftigung und Heimführung der Göttin spielt und andererseits sicher mit dem Mondkult im Zusammenhang steht. Diese zwiefache Verbindung ist unterdessen klarer geworden. Wir erkennen jetzt in dem Affen der Gruppe jenen Boten wieder, der einst ausgesandt wurde, die zürnende Göttin wiederzubringen und zu besänftigen, das verlorene Auge seinem Besitzer zurückzuführen. Die klarsten Stellen sind zu der Besprechung des Leidener Papyrus in VI gesetzt worden.

O. I, 103 wird das ... bezeichnenderweise der Tsentnofret und Chons gereicht, wodurch die lunare Beziehung schon gegeben ist; der Titel der Göttin lautet dabei:

[1] Siehe auch unten V d.

[2] Vgl. auch Philä, Wb. Z. 219, wo das Horusauge dem Thot von Pnubs-Onuris gereicht wird. Der Spruch: ,Nimm dir das *wḏ3.t*, gefüllt usw.; ich bringe die *wr.t*, die fern gewesen war, und überweise sie ihrem Herrn.'

,Die in Frieden nach Ägypten kam, indem ihr
Herz mild war, mit ihrem Bruder Schu,
Thot besänftigte ihre Majestät,
sie trat ein in das *irw*-Gemach, ohne das Zorn bei ihr wäre,
indem dies Land in (Freude) ist — Tsentnefret-Tefnut.'

Das gleiche Götterpaar empfängt dieselbe Gabe O. II, 8 = Nr. 520; der Spruch lautete: ,... ich fülle das Horusauge mit seiner Zubehör.'

O. II, 309 = Nr. 955 erhalten die hathorgestaltige Tsentnofret und Tefnut, also eigentlich das Doppelwesen der fernen Göttin in zwei getrennten Personen, das *wtt*. Tefnut heißt u. a.: ,Die aus *Kns.t* kam und sich mit ihrem Bruder Schu niederließ.' Der König ist der Bote des Re, der die Herrin aus *Bwgm* (?) brachte ... in Heliopolis.'[1]

So knüpft auch hier die Legende von der ankommenden Göttin an den Horusmythus von dem verlorenen Mondauge an.

ζ) Das *Ḥt-šbḳ.t.*

Dies Gemach, auf dessen Bedeutung ich schon J. 22 hingewiesen hatte, bietet zunächst eine glänzende Bestätigung, daß gerade der S. 14, 49 aufgestellte Götterkreis mit der Onurislegende verbunden wird. Hier finden wir bei der Sage vom Mondauge die Horusgestalten und Löwinnen wieder, die mit der Sage von der fernen Göttin verknüpft sind, den Haroëris von Letopolis (R. E. I, 260 mit der Doppelkrone, ebenso in I, 280, als Horus *ḫntj-irtj*), den Horus *mrtj*, den Horus von Athribis (R. E. I, 266), den Harsomtus von Dendera und den Min von Koptos, die [hieroglyphs], die *Mḥ.t*, die *Mnṯ.t*, die dann wieder mit Hathor, Tefnut und Sechmet identifiziert werden, und Tefnut, Schu und Thot selber.

Das Gemach, in dem sie verehrt werden, ist das Gemach des *šbḳ.t*, des Symbols des Mondes, der im Obelisken[2] verborgen wohnt. Als Hauptgötter treten dabei Gestalten auf, die eine Verbindung des Horusgottes mit dem Mond darstellen, ähnlich wie der Horus-Re, der in dem Nebengemach verehrt wird, eine Verbindung des Horus mit der Sonne ist.

Es sind die Chons-Gottheiten, die sich differenzieren als Chons von Edfu, Chons-Schu und Chons-Thot. Aber es sind das keine Chons-Gottheiten im gewöhnlichen Sinne, das zeigt sich schon in ihrer äußeren Erscheinung. Nur selten werden sie mit der sogenannten Mumiengestalt und dem Mond abgebildet, meist sind es Horusgestalten, die als Kopfputz den Mond mit der Uräusschlange tragen, ja I, 262 heißt ein Horus mit der Doppelkrone Chons-Schu. Entsprechend erscheint die *Mnṯ.t* I, 271 als Frau mit Löwinnenkopf und Mond mit Uräus als Kopfschmuck.

Es sind also statt Horus-Re-Gestalten Horus-Mond-Götter.

Das wird noch klarer durch die Beischriften, die sie führen. Da ist Chons der Löwe mit lautem Gebrüll, der seine Feinde niedersticht (I, 270), der heilige *ʿḫm*, der in der Sonne erglänzt (I, 276), der heilige Falke, der den Leib des Gottes schützt (I, 278) usw. Vgl. die Darstellung Mar. Dend. II, 76.

Von großer Bedeutung ist hier die Gleichsetzung von Schu und Thot, die zwar nie ausdrücklich erfolgt, aber sich eben in der gleichen Gestalt kundgibt. Sowohl Chons-Schu als Chons-Thot erscheinen in der angegebenen Weise als Falkengötter mit dem Mond, in ihrer genuinen Gestalt nur wenn sie einfach als Schu oder Thot auftreten.

Auch in ihren Titeln erscheinen sie beide als die Löwen[3] und Vernichter der Feinde.

Diese Gleichsetzung wird noch klarer durch ihre Erscheinung I, 276, wo sie beide als Affen abgebildet sind, die auf ihrer Schulter ein Auge aufgezeichnet haben. Hier zeigt sich auch am deutlichsten der tiefere Grund ihrer Gleichsetzung, sie sind beide als Götter des Mondauges aufgefaßt.

Die Verbindung zwischen diesem Schu und der hier mit dem Mondkult verbundenen Göttin der Onurissage wird mit den in derselben üblichen Ausdrücken angegeben. Wie J. 22 angeführt wird, ,umarmt' (*sḫn*) sie ihn, sie ist ,mit' ihm (*ḥnʿ*); er führt den uns geläufigen Titel *sẘd-b3* usw. (R. E. I, 252, 279, II, Pl. XXX, c).

Eine der Ursachen, die dem Horus, dem Begleiter der Löwin einen Platz in dem Mondkult angewiesen haben, wurde schon besprochen. Der alte Falken- und Königsgott wurde bei dem Vordringen des Rekultes einmal mit dem neuen Gott

[1] Über Heliopolis s. oben S. 141; über Thot als Boten des Re unten unter d.

[2] Wohl Parallele zum Sonnenobelisken, da der Gott ja als zweite, Nachtsonne, auftritt.

[3] Die häufige Bezeichnung des Chons als Löwe geht von dem Löwen Schu aus; R. E. I, 309 tritt Chons mit Pfeil und Bogen auf: ,der weit macht sein Laufen, indem er den Speer schleudert, der die Pfeile und den Bogen erfaßt'.

identifiziert, dann aber zu seinem Sohn und Beschützer, zu seinem Stellvertreter und Nachfolger gemacht. Faßte man diese Stellvertretung rein astral, so ergab sich für Horus-Schu die Rolle als Mond, als zweite Sonne in der Nacht, als die er im *Ḥt-šbḳ.t* gilt und ebenso in Dendera, Erment, Theben, Komombo. Aber diese Auffassung konnte doch so ohne weiteres nicht entstehen und durchdringen, wäre eben Horus-Schu nicht schon längst in Verbindung mit dem Mondkult gewesen. Tatsächlich geht die Zuteilung des Machtgebietes am Nachthimmel auch auf die Sage vom Mondauge zurück, das Horus sich einst wiedereroberte. Und wie man in späterer Zeit im Anschluß an die Sage das ,Horusauge' schlechthin mit dem Mond identifiziert, obwohl einst die Sonne ebensogut Horusauge war, so war es nur eine weitere Folgerung, ihn selbst dem Mond anzugleichen. So begegnen wir dieser Assimilation gerne da, wo ihm das Auge gereicht wird, wie R. E. I, 39, 233 usw.

Für die Genossin aber, die hier u. a. als *Mḥ.t* mit Mond und Uräus auftritt, war diese Rolle nur die alte, die sie gleich bei der Verschmelzung der Sage von This mit dem Horusmythus erhielt. Es ist darum wohl kein Zufall, daß im *šbḳ-t*-Gemach der Name der Tefnut, in dem sich später die solare Beziehung kundgibt, auffallend zurücktritt. Hier waren eben nur die alten Gestalten der *Mḥ.t*, *Mnṯ.t* usw. am Platze, die hier als das *šbḳ.t*-Auge des Gottes selbst und als dessen Diadem gelten.

η) R. E. II, 16.

An obiger Stelle wird ein lebender Ibis dargebracht, wobei folgender Spruch zu rezitieren war:

,Es kam Thot und brachte das *wḏ3.t*-Auge,
er setzte es nieder an die Stirn seines (des Auges) Schöpfers,
er hat die Länder durchlaufen, um sein *dbḥ.t* zu füllen,
er verjüngte es, um den Mond zu teilen(?),
er hat seinen Zorn vertrieben, seine Glut gekühlt,
es wurde froh bei seinem Ausspruch.'

Auch hier wird mit klaren Worten die zürnende Göttin mit dem Mondauge gleichgesetzt, Thot, der das Auge füllte, hat es besänftigt wieder seinem Herrn zurückgegeben.

So werden wir auch jetzt den von mir J. 18 angeführten Text Düm. H. I. II, 57 d richtiger verstehen. Es sei hier der Schluß desselben in Übersetzung wiederholt: ,Herrin der *Ḳfdnw*-Affen unter den *bntj*-Affen in diesem deinem Namen [hieroglyphs] *wtt*; Sechmet in *Kns.t*, als sie zürnte gegen ihren Vater Re,[1] in diesem deinem (*sic*) Namen Sechmet; es sandte dir Re sein Herz nach in diesem seinem Namen *Ḥb* (Thot).' Auch hier sind beide Elemente gesichert; wiederum ist es das Mondauge, das zürnend fern bleibt und von Thot heimgebracht wird. Denn die *Bntj*-Affen lernten wir aus dem *ḥt-šbḳ.t* als Mondgötter kennen (J. 22/23),[2] ebenso ist das *wtt* typisch nur für das linke Auge, der Bote, der ihr nachgesandt wurde, ist eben der Affe des [hieroglyphs].[3]

ϑ) Haroëris und der Mythus vom Auge.

In Ombos ist Haroëris der Held der Legende von der fernen Göttin, die er versöhnt zu seinem Heiligtume bringt. Wollen wir nun den ev. astralen Hintergrund dieser Legende bestimmen, so müssen wir untersuchen, welche Beziehungen der Gott sonst zum Sonnen- oder Mondauge hat. Es ergibt sich dabei, daß sein Kult keine irgendwie geartete Sage vom fernen rechten Auge aufweist, während gerade das Horusauge eine bedeutsame Rolle in seinen Titeln und Riten spielt. Als Urbild des Gottes von Ombos ist Haroëris von Letopolis anzusehen. In Letopolis aber finden wir den Mythus vom fernen Horusauge gleichsam lo-

[1] Lies *ḏr ḳnd-š*. — Vgl. Philä, Phot. 1523, wo Thot wegen des Mondes, dieses ,Horusauges' gesandt (*hb*) wird.

[2] Sie erscheinen auch im Kult von Achmîm [hieroglyphs] ,die *bntj*-Affen in *šnw.t*, die die beiden Brüder befriedigen [L. D. IV, 46].

[3] Siehe auch unten unter VI.

kalisiert. In Letopolis hat er sein Auge erhoben (O. I, 332);[1] hier findet sich die Stätte des *wḏ3.t*-Auges (B. D. g. 1141) und das Gemach des *wḏ3.t*-Auges (O. I, 340).

Beim Opfer des linken Auges gilt Haroëris von Letopolis als der eigentliche Empfänger, nicht nur in Ombos, sondern auch in Edfu und Dendera; das wäre nicht erklärlich, wenn nicht gerade er als der Held im Mythus des linken Auges gälte. Die Stelle R. E. II, 39 wurde schon oben S. 145 besprochen; hier sahen wir in den Beischriften die Verbindung mit der Legende von der zürnenden Göttin: ‚der die Große, die fern gewesen war, wiederbrachte‘ usw.

Bei der Darreichung des Auges an Horus von Letopolis in Dendera Br. Thes. 1396/97 an Haroëris von Letopolis lautete der Spruch: ‚Das *wḏ3.t*-Auge ist heil, unversehrt in seiner Gestalt, gesund an seinem Leibe von Krankheit;[2] das „lebende Auge“ des Horus steht fest an seinem Platze.‘

Von den berühmten Nächten von Letopolis war oben S. 41 die Rede; nach L. D. IV, 46 muß auch hier das linke Auge eine Rolle spielen: ‚Schutz des *Ḫntj-irtj* in Letopolis, in jener Nacht ‚Schutz des *Ḫntj-irtj*, der da steht an der Spitze von Letopolis in jener Nacht des ‘. Nach der Edfuliste R. E. I, 330 galt in Letopolis als verboten ‚jeder Kopf, an dem sein Auge ist‘. Diese Vorschrift geht zweifellos auf die Sage vom fernen Auge des Gottes zurück, man darf das Auge nicht mitessen, weil das Auge hier geheiligt ist, vielleicht befürchtete man, es könne das Auge des Gottes sein. Ähnlich ist ja die Vorschrift von Busiris zu deuten, nach der man dort nicht fischen durfte, weil einst Osiris im See von Busiris ertrunken war.

Schon mehrfach wurde auf die Auffassung des Messers in der Hand des Gottes von Letopolis hingewiesen, es gilt als sein *wḏ3.t*-Auge; est ist zugleich das , mit dem seine heilige Stätte geschrieben wird. In dieses zeichnet man das -Auge ein O. II, 291 = Nr. 938. Es ist das ‚Horusauge, das kommt‘. Dies Messer aber ist sein Auge, seine Stirnschlange, die Sechmet, die Hathor. Der O. I, 206 verzeichnete Text enthält gleichsam einen weiteren Kommentar zu der Darstellung 207, bei der der König das Haroëris darreicht: ‚Das kommt, versehen mit seiner Gestalt, es erleuchtet die beiden Länder mit seinen Strahlen.‘ — Preisgesang des Messers: ‚Heil dir, Göttliche , groß an Kraft, Ehrwürdige mit schönem Angesicht, ... Herrin des Schreckens, ... die die Köpfe der Bösewichter abschneidet,[3] schöne *śḫ.t* des Haroëris, linkes[4] *wḏ3.t*-Auge, das seinem Horus (Herrn) Heil verleiht, großes *ij.t*-Messer des *Ḫntj-irtj*, fernes Auge, das kommt zu seiner Zeit (*ij.t r tr-ś*), Dolch, geschärft gegen die Feinde des Re, ... sein Herr ist der wildblickende Löwe. Am Tage, da es erschien, vernichtete es die Genossen des Seth. O wende dein (schönes) Antlitz den Göttern und Menschen zu, deine Rückseite dagegen dem elenden Feind. Du kommst ja zur Zeit, o zögere nicht am Tage der Schlacht, um zu vernichten, die sich gegen die Götter verfehlen. Re erblickt dich und es freut sich sein Herz über die Taten, die du verrichtet hast. Haroëris erstrahlt in seiner Gestalt eines Löwen, groß an Kraft. ... Es sehen die Götter und Göttinnen den Kampf, den Haroëris kämpfte, der Feind fällt im Gemetzel, der Goldhorus aber lebt. Haroëris dringt ein in seine Feinde und du bist dabei die , schöne *tj.t*, schön anzuschauen in diesem deinen Namen *ij.t*-Messer. Du bist die Herrin des

[1] Zu *wts* des Auges vergleiche auch S. 61.

[2] Darnach soll das Auge krank geworden sein; vgl. R. E. I, 401: ‚Ich bin Thot, ... ich setze die rote Krone fest an ihren Platz, wie ich festsetzte das Horusauge, nachdem es schwach geworden war;‘ vgl. ebenfalls Totenb. 17, 16, Glosse: ‚er brachte es lebend, heil und gesund, indem es nicht schwach ist an (?) seinem Herrn‘; siehe auch weiter unten.

[3] S. oben S. 41.

[4] Hieroglyphisch durch die Stellung eigens als linkes Auge gekennzeichnet.

Gemetzels, die sich am Schlachten erfreut in diesem deinem Namen Sechmet. Du schneidest die Köpfe der Feinde des Re ab in diesem deinem Namen; heiliges Auge ... möge dein schönes Angesicht gnädig sein dem N. N.‘ Ausdrücklich wird auch seine Genossin Hathor von *wrḫ* mit diesem Messer identifiziert ‚Sie ist das *ij.t*-Messer, das den Feind niedermacht‘ (O. I, 236 = Nr. 298, vgl. ebenso II, 190).

Es bedarf der Hymnus keines weiteren Kommentars. Das linke ferne Auge des Horus ist die kommende Göttin, sein Diadem, seine Partnerin als Löwin, als Sechmet und als Hathor. Mit ihr zusammen verrichtet er die Heldentaten gegen die Feinde, die hier wie üblich als Gegner des Re geschildert werden.

Wenn demnach Haroëris als Hauptheld in der Legende von der fernen Göttin gilt und diese Legende mit der andern von einem fernen Auge des Lichtgottes in Verbindung zu bringen ist, so kann es keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß man dem Mythus von dem linken Auge den Vorzug geben muß, der den ganzen Kult des Gottes durchdrungen hat.

Es sei hier eine Stelle angeführt, die das gleiche für den Horus von Nechen und seine Genossin beweist. Nach O. I, 32 ist Haroëris im Kataraktengebiet und erfreut (*śḥr*) die *Nsr.t* dort, und ist ‚Herr von Nechen, der ihre Krankheit heilt‘; hier ist evident die *Nsr.t* als linkes Auge gefaßt, von dessen Kranksein und Wiederhergestelltwerden die Texte berichten (s. oben S. 150, Anm. 2). Sie ist in Hierakonpolis die , die ihren Gluthauch gegen dessen Feinde sendet‘ (D. G. J. III/64).

l) Schu und das Mondauge.

Nach einer Version des Mythus war es Horus selbst, der sich das Auge wieder holte, nach einer andern hat Thot es ihm zurückgebracht. Aber auch Schu erhält schon in der Frühzeit eine ähnliche Rolle. J. 20 wurde eine Stelle aus den Pyramidentexten angeführt, nach der Schu, wie er einst die Nut erhoben hatte, auch das Auge des Horus zum Himmel heben solle (Pyr. 2091). Die gleiche Anschauung begegnet uns in der Spätzeit wieder, sei es, daß Schu allein oder im Verein mit Thot das Mondauge wieder an seine Stelle tut.

1. M. D. II, 44 findet sich eine interessante Darstellung, bei der Thot und Schu ein Netz zum Himmel heben, in dessen Mitte sich das als Mond befindet. Die Beischrift rechts von Schu lautet: ‚Ich komme zu deinem Ka, o Herrscher der Neunheit, o Mond an der *Nn.t*, ich halte meine Arme um dich mit dem Netz ,[1] ich verkläre deine Gestalt am Himmel, du bist der Mond, der sich immerdar erneuert, der sein Erglänzen ohne Unterlaß wiederholt.‘

Es ging offenbar die Sage, daß Schu und Thot oder einer von ihnen allein das ferne Auge mit dem Netz eingefangen und seinem Besitzer zurückgebracht hätten. Auf sie weist auch M. D. III, 19 hin. Bei der Darreichung des linken Auges an Hathor rezitiert der Opfernde folgenden Spruch: ‚Das *Wḏ3.t*-Auge ist frei von Zorn (*nšn*)[2] ... Thot der große trägt es im Netz, [seine] Pupille ist gesund‘ usw.

Ähnlich O. I, 364 = Nr. 488; der König, der die Augen bringt, ist ‚der gute Gott, der das *wḏ3.t*-Auge versieht, der das *ntrj.t*? zusammen mit Schu mit dem Netz fängt und es seinem Gott (Herrn) reicht, um diesen damit zu erfreuen‘.

Es ist dies [1] das Jagdnetz, wie es in der Wüste gebraucht wird und als Waffe des Min gilt. So beschreibt der Horusmythus (Taf. II) die Ausrüstung des Helden: ‚Dein Netz ist das des Min, dein Speer der des Onuris.‘[4] In den Zaubersprüchen für die *Nšm.t*-Barke, werden mit diesem Netz die Feinde gefangen. ‚O werfet ihn nieder, ihr Bewohner der Richtstatt, fanget ihn mit dem Netz, fesselt ihn mit dem Strick, fanget ihn mit dem Fischnetz.‘ Bei der Fahrt nach Abydos soll die Figur des Seth aus rotem Wachs in einem Netz mit schwarzen Strikken gefesselt werden, ehe sie mit einem schwarzen Feuersteinmesser zerstückelt und dann verbrannt wird. So sind in Edfu (unpubl.) in einem Riesennetz neben dem gefangenen Wild die gefesselten Barbaren dargestellt. M. D. III, 50 ist Horus beim

[1] Netz mit engen Maschen. [2] Vgl. ebenso beim linken Auge R. E. I, 62. [3] Verbessere so.

[4] Vgl. auch Düm. T. J. I, 63, wo die Gaben aus Punt in einem Netz gebracht werden.

Töten des Krokodils der Held ,mit seinen Waffen versehen, mit seinem Netz ausgerüstet'.

Das Aufheben des Mondauges im Netz hat also eine Version der Legende vom Horusauge zur Voraussetzung, nach der das Auge, das sich entfernt hatte, im Netz eingefangen wurde; entweder so, daß es bezwungen wurde, da es zürnte, vielleicht ähnlich, wie Onuris es mit seinem Strick fing, oder es wurde der Feind, der sich seiner bemächtigt hatte, in das Netz verstrickt und wehrlos gemacht. Die erstgenannte Auffassung ist die wahrscheinlichere, da ja das Auge allein im Fangnetz erscheint; die zweite, die vielleicht daneben existierte, wird durch O. I, 38 = Nr. 33 nahegelegt: ,Der sich sein Auge von seinen Feinden mit dem Netz fing, in diesem seinen Namen N. N.'[1]

2. Galt aber Schu als Wiederbringer des linken Auges, so eröffnen sich für sein Auftreten im Mythus des Onuris neue Gesichtspunkte. Dann hat nicht nur das Konvergieren aller Horusgestalten in den Schu-*Tmꜣ-ʿ*-Typ die Gleichung Onuris-Schu hergestellt, sondern auch ihre gemeinsame Rolle als Wiederbringer des verlorenen Auges.

So müssen wir auch den Befund der Legende in Esneh beurteilen. Die ferne Göttin wird hier nicht Sonnenauge, sondern genannt. So. 37 glaubt, daß die Gruppe vielleicht weniger ,Horusauge' als ,fernes Auge' bedeute. Jetzt, wo wir wissen, daß der Name des Onuris zu dieser Zeit noch richtig gedeutet wurde, gewinnt diese Vermutung an Wahrscheinlichkeit.[2]

Die Kardinalfrage aber ist, welches Auge wir unter dem ,fernen' zu verstehen haben. So. 37 glaubt, sich auch hier für das Sonnenauge entscheiden zu müssen. ,In der Tat kann damit, wie der Zusammenhang zeigt (Identifikation mit Sechmet und Hathor, Schu als Bruder) nur das Sonnenauge (Sonne), nicht das Horusauge in seiner gewöhnlichen Bedeutung als linkes Auge (Mond) gemeint sein.' Dem widerspricht zunächst, daß , mag es auch als ,fernes' Auge gedacht sein, doch immer nur Horusauge sein kann; es läßt sich von den unzähligen Beispielen nicht eine einzige gegenteilige Bedeutung nachweisen, es ist stets das geraubte und wiedergebrachte Auge, als das auch die Opfergaben erscheinen usw. Auch die angeführten Bedenken entfallen sämtlich. Sechmet und Hathor sind ebenso Horusauge wie Auge des Re,[3] es sei nur auf den Hymnus O. II, 206 verwiesen; Schu sehen wir gerade im Dienst des Mondauges; und daß er es mit Thot zusammen in Esneh seinem Herrn bringt, bestärkt diese Verbindung (s. oben und unter d 3).

Überdies bezeichnen ja, was So. 37 entgangen ist, die Esnehtexte dies gerade als das dem Seth entrissene linke Auge, wie aus J. 20 hervorgeht: ,Schu fand das Horusauge bei Seth und entriß es (*nḥm*) . . .'

Auch die Stelle J. 71 weist auf die Legende vom Mondauge; Schu und Tefnut ziehen aus, um die Eingeweide abzuschneiden. Das bezieht sich wohl auf das Herausnehmen des Auges aus dem Bauche des Seth, wie es z. B. O. II, 256 angegeben ist: ,der das aus dem Bauche seines Feindes nahm'.

Auch das Finden des Auges, wie es J. 70 in Esneh erwähnt ist, wird ja in erster Linie von dem Horusauge gesagt, oben S. 138.

[1] Vgl. Br. Thes. I, 36/37.

[2] Auch die So. 26, Anm. 2 geäußerte Ansicht, daß Horus der ,Ferne' gedeutet werde, wird durch die Texte der Spätzeit gestützt, die lediglich diese Namenserklärung kennen. Stellen, die sich an Pyr. 1693 c anschließen, sind: ,der sich entfernt von (über) den Göttern' R. E. I, 25; 362; 430 usw. Ferner ,Du entfernst deine Gestalt von deinen Begleitern in diesem deinem Namen Horus' (ib. II, 15); ,Horus der Horusgötter , der sich als Einziger am Himmel entfernt, der das Licht schafft' (ib. II, 38); ,Der sich zum Himmel entfernt als Horus der Horusgötter' (ib. I, 98), vgl. ähnliche Ausdrücke ib. I, 134; 574; 304 usw. und die Schreibungen (ib. I, 442); Horusmythus Nav. Taf. II. Für die Auffassung des Himmels als ,Ferner' siehe R. E. I, 13 ,Fern ist der Himmel mit Re.'

[3] Sechmet vor allem ist eigentlich in erster Linie Auge des Horus, dann erst des Re; s. S. 52, 67 usw.

Und dies dem Feind entrissene, im Osten gefundene Auge, dies ,Horusauge ist die Sechmet'.

3. Schu und Tefnut gelten als Auge des Re. In dieser Verbindung gilt Schu als das rechte, Tefnut als das linke Auge. Das ist nicht nur die Interpretation der Metternichstele, die J. 21 erwähnt ist, sondern läßt sich auch sonst genügend belegen. In der bekannten Darstellung auf der Rückseite des Naos von Ombos O. II, 294 = Nr. 941 sind unten in der Mitte die , daneben rechts als Sonne eine Scheibe mit darinstehendem Löwen, als Mond eine solche mit dem angebracht. Die Beischrift der linken Seite spricht von dem Eintreten in das *Wḏꜣ.t*-Auge, um dessen *dbḥ.t* zu füllen. Rechts neben der Sonne mit Löwen stehen die Titel des Haroëris, der darin als aufgehende Sonne und Löwe erscheint. Siehe auch oben S. 58 Onuris als die Pupille im rechten Auge und die ferne Göttin als Mädchen im linken Auge S. 90 und S. 165 ff.

So verstehen wir auch jetzt die Kalenderangabe Edfus: ,Fest des Schu und der Tefnut, Tag des Anfüllens des *wḏꜣ.t*-Auges, die Schwester kommt und es entsteht das *šśn.t* immerdar.' Das hat doch nur einen Sinn, wenn die Schwester die Mondsichel ist, die am sechsten Tage nach Neumond kommt. Der sechste Tag ist ja der Tag, an dem die Füllung des Mondauges beginnt, der Tag der ,Vereinigung mit dem *wḏꜣ.t*-Auge'. Und wenn es nach der Osiris-Monddeutung heißt, daß Osiris sich am sechsten Tage mit dem linken Auge des Re vereine, so will die Vereinigung von Bruder und Schwester, wie sie in dem Kalendertext steht und im *Šbḳ.t*-Gemach von Edfu zum Ausdruck kommt, dasselbe besagen.

Man vergleiche jetzt die beiden Stellen Ä. Z. 48, S. 103: ,. . . am ersten Fest, an dem die *Mḥn.t* ihre Arbeit vollendete, um Osiris in das linke Auge einzuführen, an dem die Schwester kam, um sich mit ihrem Vater[1] zu vereinigen, das ist das *šś-n.t*'; und wieder: ,Tag des sich Vereinigens mit dem *Wḏꜣ.t*-Auge', von dem Re sagte: es kommt die Schwester und das *wḏꜣ.t*-Auge ruht an seinem Platze' usw.

Die Schwester kann natürlich nur Tefnut sein, zumal Re hier als ihr Vater genannt ist. Sie ist hiermit deutlich als das linke Auge bezeichnet. Von Wichtigkeit ist, daß es sich hier nicht um eine gelegentliche Andeutung handelt, sondern um feststehende Ausdrücke, die ein allgemein bekanntes System voraussetzten, in dem Tefnut die angegebene Rolle hat. Das alles aber weist uns wieder auf den lunaren Hintergrund der Sage von der fernen Göttin hin. Mochte diese noch so oft mit dem Auge des Re und dem Tagesgestirn gleichgesetzt sein wie in unserem Falle Tefnut, so knüpfte doch die Legende von ihrem Kommen aus der Fremde an die alte Sage vom wiederkehrenden Mondauge an. Uns mögen diese Widersprüche fremd vorkommen, den Ägypter haben sie sicher nicht so angefochten. Er verehrt in der Nechbet das rechte Auge und doch gilt sie ihm als Selene [vgl. S. 160, Anm. 1], Schu ist je nach dem Zusammenhang das rechte oder das linke Auge usw.; Horus ist ihm der Gott des Tagesgestirns und dann wieder der Vertreter desselben bei der Nacht usw.

Ergebnis.

Faßt man die angeführten Momente zusammen, so ergibt sich eine überwiegende Wahrscheinlichkeit dafür, daß man die Lokalsage von This, nach der Onuris die Löwin aus der Ferne heimgebracht hat, zunächst mit dem Mythus vom fernen Horusauge verband. Wenn die Namengebung des Götterpaares erst auf Grund einer astralen Deutung erfolgte, so knüpfte sie eben an das linke Auge an, das fern war und wiedergebracht wurde, an das volle Auge, das dem Gott wieder eingesetzt wurde. Diese Ausdrücke kommen ja zunächst nur in den Texten vor, die von dem geraubten Auge des Horus handeln, ebenso wie das Suchen und Finden des Auges.

Das Wiederbringen des Auges war eine Heldentat, bei dem der Feind überwunden werden mußte, und dieser Held ist Onuris, der mit der Lanze bewehrte Horus *Tmꜣ-ʿ*. Sein Name wird gedeutet im Anschluß an eine Zeremonie, die von dem linken Auge handelt, seine Genossin *Mḥ.t* sahen wir im *Šbḳ.t*-Gemach als Mondgöttin.

Es ergibt sich zugleich, daß auch die Legende von dem Auge, das seinem Herrn zürnt, die in enger Verbindung mit der Onurissage steht, sich

[1] Und natürlich auch mit ihrem Bruder, der dabei wieder als rechtes Auge gilt. Siehe auch oben S. 132 die Augen-Kinder. Wenn ferner Schu die Tefnut zu Re bringt, wie es in Ombos heißt, so müssen wir auch hier der lunaren Deutung den Vorzug geben; da er selbst das ,Kind im rechten Auge' ist, kann er Tefnut das Kind doch nur als Pupille des linken Auges bringen. Dasselbe ergibt sich aus der Eigenschaft des Haroëris-Schu als Augenarzt des Lichtgottes; das ist der Titel, den Thot sonst als Wiederhersteller des Horus-Mond-Auges führt.

an den alten Mythus vom Horusauge anlehnt, ja wohl nur eine Variation desselben darstellt. Schon in den Pyramidentexten waren verschiedene Auffassungen von dem verlorenen und wiedergewonnenen Auge zu belegen und zahlreiche Ausschmückungen hatten sich schon damals gebildet. Außerdem begegneten wir der Version, daß das Horusauge krank war und von Thot geheilt wurde, daß es verloren war und im Ostgebirge gesucht und gefunden wurde, daß es von Thot und Schu im Netz gefangen und in diesem zum Himmel erhoben wurde.

Als eine parallele Auslegung des Schwindens des Mondes mochte man erzählen, daß das Auge im Zorn seinem Herrn fernblieb und mit Gewalt (Onuris) oder durch Überredung (Thot) gebändigt oder versöhnt und mit dem Lichtgott wieder vereint wurde.

So nur, d. i. vom Horusauge, läßt sich die oben S. 132 angeführte Stelle verstehen: ‚zürnenden Herzens gegen den, aus dem sie hervorgegangen war, er brachte sie wieder, nachdem er sie besänftigt hatte‘, denn als Besitzer und zugleich Wiederbringer des Auges kann nur Horus, der Herr des linken Auges, in Frage kommen.[1] So allein ist die Zeremonie der Überreichung des *wtt* zu erklären, die direkt auf die Sage von der fernen zürnenden Göttin Bezug nimmt und dann wieder unmißverständlich zum Mondkult gehört. Der Zusammenhang: linkes Auge, ferne Göttin ist endlich die einzig mögliche Interpretation des klaren Textes, nach dem Thot das *wḏ3.t*-Auge füllt und dessen Wut besänftigt, es durch seine Überredung wieder gnädig stimmt.

Mit dieser so gedeuteten Legende vom linken Auge wurde dann die andere Sage von der fernen Göttin verwoben: die Legende von This, die ja schon früh zum Mythus vom Horusauge in Beziehung gesetzt worden war.

d) Das zürnende Auge und die Legende vom fernen Tagesgestirn.

Gegenüber der erdrückenden Fülle der Stellen, welche die Zusammengehörigkeit von Mondauge und der fernen Göttin betonen, sind die Zusammenhänge zwischen dieser und dem Sonnenauge gering und diese zum großen Teil nur scheinbare. Sie sollen hier einzeln angegeben und bewertet werden.

1.

An erster Stelle ließe sich für eine Verbindung der Legende mit dem Tagesgestirn die beliebte Formel anführen: ‚der das Auge des Re zu ihm brachte‘. Es kommt aber zunächst in ihr nur zum Ausdruck, daß es sich um ein Auge handelt, das Re gehört, ohne daß dabei von vornherein zu entscheiden wäre, ob das rechte oder das linke gemeint ist; ähnlich wie sich ja auch beim Auge des Horus die Bedeutung als linkes Auge erst allmählich und im Anschluß an die Sage herausgebildet hat.

Wir müssen diesen Titel des Gottes der Onurislegende im organischen Zusammenhang mit der Entwicklung des Mythus vom Horusauge überhaupt betrachten. Ursprünglich war der Kampf, den dieser schildert, ein Kampf des Horus gegen seinen Widersacher Seth, also ein Kampf gegen seine eigenen Feinde und um sein eigenes Auge, das Seth ihm entrissen hatte. Später aber sind es die Feinde des Re, gegen die er auszieht, und das Auge holt er nicht sich, sondern seinem Vater Re. Eine klare Bestätigung gibt uns dafür der Pap. mag. Harris.

‚Der das *wḏ3.t*-Auge seinem Vater Re brachte, der es ihm darreichte mit seinen eigenen Händen, der die *wr.t*-Schlange besänftigte, als sie zürnte.‘[2]

Hier finden wir die drei Gruppen vereint; Onuris bringt das linke Auge, er bringt es seinem Vater Re, er besänftigt dies Auge bei dessen Zorn. Eine ganz parallele Umdeutung hat ja der Horusmythus von alters her im Osiriskreis erfahren; hier kämpft Horus gegen den Feind seines Vaters Osiris und bringt diesem sein Auge dar.

Für die Verbreitung der obigen Umdeutung ist Plutarch der beste Zeuge. In Kap. 55 berichtet er über den Kampf um das Auge: ‚Man erzählt einmal, Typhon habe das Auge des Horus verwundet, dann aber, er habe es ausgerissen, hinuntergeschluckt und dann dem Helios wiedergegeben (εἶτα τῷ ἡλίῳ ἀπέδωκεν). Also nicht Horus, sondern dem Sonnengott wird das geraubte Auge des Horus zurückgegeben, genau wie die eingangs erwähnte Formel es ausdrückt.

Einen durchschlagenden Beweis für diese sekundäre Entstehung der Formel *ỉnjỉr.t-Rʿ n-f* liefert dann der Umstand, daß sie nur in Philä und dessen Annexen zu belegen ist. Esneh hat in parallelen Ausdrücken ausdrücklich immer ‚Horusauge‘; Komombo schreibt [S. 146]. Sonst ist die häufigste und überall, auch in Philä usw. belegte Form ; diese *wr.t*, ursprünglich die unterägyptische Schlange und Krone [So. 12], war natürlich von Hause aus, wie die Uto, Uräus und Diadem des Horus [vgl. Pyr. 196ᵃ zu 198ᵈ, 451]. Als linkes Auge erscheint sie ausdrücklich Phot. 1942 [S. 145], Theben, Sethe Zettel 140. Vgl. auch die Ausdrücke S. 159; ferner Düm. Res. 51; M. D. I, 24. ‚Das Horusauge, die *Wr.t*, kommt in Frieden‘ Philä, Phot. 236 usw. Pyr. 56, 901.

Es ist das nur ein Fall der im Laufe der Arbeit so oft konstatierten Verdrängung des Horus durch Re. Insbesondere können wir auch bei dem Auge des Horus in zahlreichen Fällen die Wahrnehmung machen, daß es später durch das Sonnenauge ersetzt wird; es seien einige derselben herausgegriffen:

a) Das Auge des ersten Monatstages kann eigentlich nur das Mondauge sein, doch führt Hathor M. D. I, 24 den Titel ‚Auge des Re, Große am ersten Monatstag‘.

b) Auch das *wḏ3.t*-Auge bezeichnet von Haus aus als das ‚Heile‘ nur das linke Auge des Horus. Sechmet aber ist ‚das Auge des Re im *wḏ3.t*-Gemach‘ (= das Heiligtum in Letopolis, das dem Kult des Horusauges geweiht war) Phil. Phot. 1318. — ‚O Nechbet von gestern, Uto von heute, vernichte die Feinde ... so wie du mächtig warst unter den Feinden des Re im Anbeginn in diesem deinen Namen *wḏ3.t* (O. I, 141 = Nr. 181). — Opfer werden dargebracht ‚dem *wḏ3.t* des Re, dem *wḏ3.t* des Horus, dem Auge des Re, dem Auge des Horus‘ (R. E. II, 22).

c) Am 15. Monatstag, dem Tag des Vollmondes hat nur der Kult des linken Auges Berechtigung. Doch gibt der Kalender an: ‚es wird *ỉp* gemacht das Auge des Re, das Auge des Horus und das Auge des Osiris in Schmun am 15. Tage dieses Monats‘ (Br. Drei Festk., Taf. II, 1).

d) Das Auge des Horus, das dieser dem Osiris reichte, gilt als Urbild jeder guten Gabe. Später aber tritt das Auge des Re zum Teil in diese Stelle ein. So sind auch die Myrrhen von Punt das Horusauge, aber E. R. E. I, 389 lautet dabei der Spruch: ‚Es freut sich dein Herz beim Nahen des Auges des Re, das Horusauge ist versehen mit dem, was zu ihm gehört.‘ (Dabei bemerke man, wie der Spruch, genau derselbe, oben S. 139 vom Horusauge redet.) Ähnlich D. G. I. II, 86; 88 usw.

Die Göttin, die die Spezereien aus dem Gotteslande bringt, ist einmal ‚Das weiße Horusauge an der Spitze von Punt‘, dann aber existiert auch das ‚Auge des Re, die Herrin von Punt‘. (R. E. I, 566;[1] D. T. I. I, 68, 72); an Spezereien gibt es , die schlechten sind

e) Das spielt eine besondere Rolle in der mit dem Mondmythus verbundenen Legende von der fernen Göttin (s. oben S. 147). An zwei Stellen aber — es liegt ein wenig variierender Doppeltext vor — sehen wir, wie sich auch hier das Sonnenauge einschiebt; vermutlich deshalb, weil die Zeremonie hier vor Hathor verrichtet

[1] Siehe auch unten S. 159, wo gezeigt wird, daß der ganze Text, dem der Spruch entnommen ist, von dem Auge des Horus handelt.

[2] Der Text ist ohne Zweifel verderbt und im Sinne der Übersetzung zu emendieren.

[1] Vgl. R. II, 75: ‚Horus-(Gottes-)Dinge, die aus dem Auge des Re hervorgingen, Natron, das aus dem Auge des Horus entstand.‘

wird, die ja in Edfu besonders als Sonnenauge gilt. Die eingeschobenen Wendungen sind aber leicht als Fremdkörper zu erkennen, da sie zu dem übrigen Text nicht passen wollen.[1]

Der Titel lautet: ‚Darreichen des *wnšb* an die Hathor, die *Wšr.t*, [hieroglyphs] den Unwillen des Auges des Re vertreiben.' — Der König führt als Opfernder die Titel: ‚Treffliches Abbild des Herrn von Schmun, [hieroglyphs] der das *wḏ3.t*-Auge seinem Herrn besänftigt.' — Der Spruch lautet:

b [hieroglyphs]

[hieroglyphs]

[hieroglyphs]

a [hieroglyphs] b [hieroglyphs]

b [hieroglyphs]

[hieroglyphs]

‚Nimm dir das *wtt*, das Abbild des Auges des Re und Ebenbild des Auges des Horus.
Ich komme [zu dir], zusammen mit Thot.
Ich stelle dir das *wḏ3.t* auf, vollendet an seinem Platze.
Dein Ka ist zufrieden an der Seite deines Bruders, indem du (es) heil und gesund bist und kein Verlust an ihnen (?) ist.'

Auch hier ist die Legende von der fernen zürnenden Göttin mit dem Mythus vom Mondauge verbunden. Daß sie versöhnt an der Seite ihres Bruders, d. i. des Schu ruht, weist auf die oben besprochene Auffassung des Paares hin und ist ein Gegenstück zu dem Vermerk über das *šśnt*-Fest: ‚Die Schwester kommt und es entsteht das *šśn.t*.' Aber eben dieselbe Göttin gilt als Auge des Re und darum heißt die Zeremonie ‚Verjagen der Trauer des Auges des Re', und in den Spruch flickt man zu dem Horusauge noch ‚Abbild des Auges des Re' ein. Das ist die beste Parallele zu dem in Rede stehenden Onuristitel und der Auffassung der Legende überhaupt. Die Göttin, die gebracht wird, die besänftigt wird, ist Auge des Re, aber in der Legende wie in der Zeremonie spielt sie die Rolle als linkes Auge wie ehedem.

f) In dem Kampf, den Horus (und Onuris) gegen den Feind in der Gestalt der Antilope oder des Stieres führte, handelte es sich zweifellos darum, dem Gegner das geraubte Horusauge wieder zu entreißen. Allmählich aber sehen wir auch hier aus dem Auge des Horus ein Auge des Gottes von Heliopolis werden. Philä, Phot. 289 lautet der Spruch des onurisgestaltigen Königs, der die Antilope vor Harendotes ersticht:

[hieroglyphs] *sic* [hieroglyphs]

[hieroglyphs]

‚Der Feind des *wḏ3.t*-Auges ist in großem Gemetzel, der Gegner des Auges des Re ist zum Brandopfer geworden.'

Die sekundäre Interpretation auf das Auge des Re ist hier offensichtlich.

In mehreren Fällen können wir noch das Werden dieser Umdeutung verfolgen. Die Zeremonie sollte anfänglich natürlich bloß vor den Beteiligten beim Kampfe verrichtet werden, also einerseits bei Horus selbst, der den Sieg erfochten hatte (wie Philä, Phot. 289 vor Harendotes, R. E. I, 77 vor Horus dem Horizontischen usw.), oder vor der Göttin, die mit dem geretteten Auge identifiziert wurde. Nun waren aber diese Göttinnen unterdessen zu Augen des Re geworden, sie führen den Titel jetzt häufiger als den eines Horusauges, so daß in den Sprüchen des Opfers sich notwendigerweise eine neue Bezeichnung des mythischen Hintergrundes der Zeremonie geltend machen muß. So allein erklären sich die folgenden Beispiele, die ein friedliches Nebeneinander beider Interpretationen zeigen:

Phot. 204 wird die Antilope vor Tefnut erstochen, die in der Randzeile nur als Sechmet erscheint. Der Spruch beginnt in der alten Weise: ‚Alle Antilopen der Wüste sind auf der Richtstatt geschlachtet; der Feind des *wḏ3.t*-Auges ist verbrannt, sein Kopf ist abgeschnitten' usw. Der Schluß aber lautet: ‚Freue dich, du rechtes Auge des Re, es riecht deine Majestät (den Brandgeruch) deiner Feinde.'

R. E. II, 74 findet dasselbe Opfer vor Nechbet statt: ‚Das Abstechen der Antilope für Nechbet, das Auge des Re befriedigen mit seinen Feinden.'

[1] R. E. I, 530 (= *a*) und II, 49 (= *b*).

Der opfernde König aber ist ‚der Erbe des *'Iśtn* . . . der das Auge rettete vor dem, der ihm Böses tat'. Der Spruch zeigt wiederum den doppelten Sinn: ‚Nimm dir den Feind des *wḏ3.t*-Auges als Schlachtopfer . . . triumphiere, o rechtes Auge des Re, der Feind des *wḏ3.t* ist niedergemetzelt.'

M. D. III, 22 vor Bast mit Löwinnenkopf und Uräus. Der König ist das Kind des ‚Auges des Re', Horus Herr von Hebenw . . ., der die Feinde mit seinen Händen schlachtet, der den ‚Dieb des *wḏ3.t*-Auges' vor dem Angesicht des [hieroglyphs] niederschlägt'.

Es kann uns das als die beste Parallele zu dem Vordringen des Sonnenauges auch in den übrigen Zweigen des Horusmythus gelten, auch dort hat die Änderung in der Auffassung der beteiligten Götter auf die Formeln eingewirkt, die der Legende entsprungen waren, und ihr selbst dadurch ein anderes Gesicht gegeben.

In all diesen Beispielen liegt eine sekundäre Einschiebung des Sonnenauges in den alten Besitz des Horusauges offen zutage. Ebenso, daß mit der Änderung des Namens nicht etwa auch immer eine Änderung in der Auffassung von Ritus oder Legende gegeben ist. Unter diesen Gesichtspunkten muß denn auch die Erklärung der Formel vom Bringen des Auges des Re erfolgen. Wir müssen auch hier annehmen, daß im Wesen die alte Vorstellung auch unter der neuen Bezeichnung beibehielt, zumal die Göttin ja auch unter ihm als linkes Auge gedacht werden konnte und gedacht wurde, wie *d* und *e* klar dartun.[1] Inwiefern aber doch unter dem Einfluß der neuen Benennung etwa der Mythus umgedeutet wurde, ist natürlich nicht im einzelnen festzustellen.

Eines sei vor allem nicht vergessen. Hätten wir es nur mit einem rein astralen Mythus zu tun, so wären die Schwierigkeiten erheblich größer und ein Wandel auch in der Benennung von wesentlicher Bedeutung. So sehen wir aber unter all den astralen Bezeichnungen der Onurislegende und der Sage von der fernen Hathor den ganz ursprünglichen einfachen Kern durchschimmern. Es sind die fremden Göttinnen, die ein Heim in Ägypten finden sollen, die mit Gewalt oder List zum Niltal gebracht wurden; später erst wurden sie in die großen astralen Mythen eingebaut, aber ohne ganz in ihnen aufzugehen. So mochten bei ihnen die Bezeichnungen wechseln, mochten sie Horusauge oder Sonnenauge genannt werden, es bedeutete dies alles für sie keine Wesensänderung, sondern nur eine Verschiebung in ihrer Angleichung an die Gestirne des Tages oder der Nacht. Sie bleiben dabei immer die Göttinnen, die aus der Fremde gekommen waren.

2. Totenbuch, Spruch 17, Abschnitt 17.

Der Spruch selbst lautet: ‚Ich habe das Haar mit dem *wḏ3.t*-Auge emporgehoben zur Zeit, da es wütete.'

Die Glossen geben alle an, daß es sich um das Auge des Re handelt. Sie zerfallen dabei vom M. R. an in zwei Gruppen: die einen bezeichnen das Auge direkt als das rechte Auge des Re, die anderen geben keine nähere Bestimmung. Dabei brauchen sie im Neuen Reich und in der Spätzeit Ausdrücke, auch wo sie vom rechten Auge reden, die eigentlich nur bei dem Horusauge einen Sinn haben. Alle Kommentare stimmen ferner darin überein, daß Thot das Auge emporgehoben habe und daß das Auge wütend geworden sei, als Re es ausgesandt hatte.

Prinzipiell sei zunächst bemerkt, daß die ganze Glossierung einen sehr fraglichen Wert besitzt, es genügt ein Blick über einige Kapitel, sich davon zu überzeugen. Man lese nur im selben Spruch 17 die Abschnitte 5, 9, 19.

Die Glosse ist oft nicht etwa eine Erklärung, sondern vermittelt uns eine neue Vorstellung über den Gegenstand.

Maßgebend muß darum für uns zunächst der eigentliche Text sein und der spricht offenbar von dem heilen Horusauge. *Wḏ3.t* dient sinngemäß ja zunächst nur zur Benennung für das linke, verletzte und dann wieder geheilte Auge und kann in einem so alten Texte nicht wohl von Sonnenauge verstanden sein. Ebenso ist das Erheben des Auges uns alt nur vom Horusauge bekannt, endlich spielt Thot von Hause aus nur bei diesem eine Rolle, während er in keinem einwandfreien Texte je die Aufgabe erhält, das Sonnenauge wieder an seine Stelle zu tun.[2]

Daher mögen die Glossen, in denen sich eben schon das Vordringen des Auges des Re bemerk-

[1] Das lehrt ferner die oben S. 23 angeführte Stelle, wo der Mondgott [hieroglyphs] genannt wird. Das Formelhafte des Ausdrucks erhellt aus der S. 46 angeführten Stelle, in der Horus von Scheden den Titel auch da trägt, wo er die Augen dem jungen Harsiese bringt. Über das Auge des Atum als linkes Auge s. unten S. 160.

[2] Der Spruch paßt übrigens ganz zu dem oben S. 149 erwähnten Text über das Mondauge, nach dem Thot das *wḏ3.t* bringt und dessen Zorn verjagt.

bar macht, den Spruch auf irgendeine Sonnenlegende beziehen, das darf uns aber an seiner eigentlichen Bedeutung nicht irremachen.

Evident wird dieser Befund durch den Vergleich mit Spruch 167; auch hier ist im ganzen Spruch nur vom *wḏ3.t* die Rede: ‚Spruch vom Bringen des [hieroglyphs]: ‚Es brachte Thot das *wḏ3.t*; er besänftigte das *wḏ3.t*, nachdem Re es ausgesandt hatte. Es wurde sehr zornig, aber Thot besänftigte es, nachdem es zum Zorn neigte.‘ Es folgt ein Wortspiel mit *wḏ3*.

Es ist übrigens nicht klar, welche Fassung des Mythus vom Sonnenauge den Glossen zugrunde liegt, von den uns überkommenen Versionen paßt keine zu ihnen.[1]

Der Umstand, daß das Aufheben des Auges mit dem Haar in den Texten nie wiederkehrt, während doch sonst alle die Züge vom fernen Auge sich in der Spätzeit irgendwo erhalten haben, legt die Vermutung nahe, daß eine Verwechslung oder Identität mit einer Darstellung der Spätzeit vorliegt, für die ich andererseits kein Vorbild in den alten Texten finden kann, ich meine das oben S. 151 besprochene Aufheben des Auges mit dem Netz.

Auch hier ist es das *wḏ3.t*-Auge, das erhoben wird (so ausdrücklich M. D. II, 44 in der Beischrift zu Thot), auch hier erscheint hauptsächlich Thot als der, der es zum Himmel hebt. Vielleicht darf auch noch darauf hingewiesen werden, daß ein Name für das Netz dieselben Radikale [hieroglyphs] (*šnw*) hat wie das [hieroglyphs] des Tb. (s. oben S. 151).

3. Das ferne Sonnenauge im Apophisbuch.

Nach der mehrfach erwähnten Rezension des Apophisbuches war es das Auge des Re, das fern von seinem Besitzer weilte und von den beiden Kindern des Sonnengottes Schu und Tefnut zurückgebracht wurde. Angekommen, entbrannte es in Zorn und wurde als Uräus an die Stirn des Re gesetzt.

Allzugroßen Wert dürfen wir dieser Quelle nicht zumessen und selbst eine ausgesprochene Deutung auf das rechte Auge dürfte uns angesichts der entgegenstehenden Beweise nicht wankend machen.

Aber zunächst muß man sich hüten, das, was hier erzählt wird, einfach als eine Version vom fernen Sonnenauge zu betrachten. Der Bericht verfolgt den Zweck, die Beziehung zwischen Auge und Diadem zu erklären. Die Verumständung ist hier eine wesentlich andere als die sonst bekannte, nicht in der Ferne zürnt das Auge, sondern erst bei seiner Rückkehr, die Grollende wird nicht heimgeholt, nicht besänftigt, sondern von Re zur Entschädigung an die Stirn als Schlange gesetzt.

Dabei wird mit keinem Wort erwähnt, welches der beiden Augen gemeint sei. Die Auffassung der Ombostexte, die uns allein weiteren Aufschluß über die beiden fernen Sonnenkinder geben, kennen nur eine lunare Deutung, denn hier ist Tefnut selbst das Auge, das kommt, die Schwester, die als Selene sich mit dem Lichtgott vereint.

Daß man gewöhnlich ohne Bedenken sich für die andere Auffassung entscheidet, daß im Apophisbuch das rechte Auge gemeint sei, entspringt der ‚Selbstverständlichkeit, mit der man überhaupt Stirnschlange und rechtes Auge des Re gleichsetzt. Es ist das aber nur, wie schon oben S. 141 angemerkt wurde, ein Irrtum, der sich aus der Auffassung mancher späterer Texte ergibt oder zu ergeben scheint.

Demgegenüber ist nicht daran zu deuten, daß in den ältesten Belegen gerade das [hieroglyphs], das geraubte und wiedergebrachte Auge des Horus, als Giftschlange und Diadem erscheint. Ich verweise auf die oben S. 141 gegebene Übersicht aus den Pyramidentexten.

Und zu allen Zeiten ist diese Auffassung lebendig geblieben, trotz des Vordringens der Bezeichnung als *ỉr.t-Rꜥ*. Philä, Phot. 2 ist die ‚*Wpš*, Herrin der *nbj.t*-Flamme‘, die [hieroglyphs] ‚große Schlange am Haupt des Horus‘; Phot. 20 heißt es von Arhensnuphis: ‚Das [hieroglyphs] Horusauge bleibt an deinem Scheitel‘; Theben, Sethe, Z. 140 ff. ist das Horusauge die *Nsr.t*, die *Wr.t*, die aus seinem Leibe hervorging (*bs*), die *Wśr.t*, die aus ihm hervorkam (*prj*), sein Auge, die *Wr.t*, die aus seinem Leibe kam; M. D. IV, 83 ist die messerbewaffnete Löwin ‚dieses Auge des Horus, die [hieroglyphs]‘ usw.

An sich kann ja überhaupt nicht davon die Rede sein, daß die Stirnschlange zunächst zu Re gehöre, sie konnte doch zu Beginn nur von dem König oder Königsgott von Buto = Horus getragen

[1] Es sei daher nochmals betont, daß es sich in Tb. 167 sicher und in der einen Glossenreihe des Tb. 17 auch ebensowohl um eine auf Re gedeutete Version vom Verschwinden und Wiederkehren des linken Auges des Sonnengottes handeln kann.

werden, und die [hieroglyphs], Sonne von der Schlange umringelt, die man als Urbild ansehen möchte, muß doch ganz zweifellos eine spätere Bildung sein, welche die Identifikation von Horus und Re zur Voraussetzung hat. Dieselbe ist ja schon früher erfolgt und wurde eben dadurch begünstigt, daß das erste geeinte Horusreich seinen Hauptsitz nach dem Kultort des Re in Heliopolis verlegte; aber das darf uns doch nicht für die Erkenntnis des ursprünglichen Befundes maßgebend sein.

Dem Einwand, daß nur die glühende Sonnenscheibe als Uräusschlange gefaßt werden könne, wurde schon oben begegnet. Er beruht auf einer aprioristischen Forderung, die in den ältesten Texten durch nichts begründet ist.

Ja wir sehen in der späteren Zeit noch, wie gerade das Auge des Horus als die brennende Feuerschlange gilt, die ‚Fressende‘ (Flamme), die die Feinde verzehrt.

Die Sargtexte enthalten ein eigenes Kapitel der ‚Verwandlung in das glühende Horusauge‘: ‚Ich bin das glühende Horusauge, ... Herrin des Schreckens, die zur leuchtenden Flamme wird, der Re ihre Opfer gegeben hat, der Re-Atum ihre Speisen festgesetzt hat, zu der Re gesagt hat: „Groß sei die Furcht vor dir, gewaltig sei dein Ansehen“ ... groß sei dein Zauber im Leibe deiner Feinde; vor dir stürzen die Bösen auf ihr Angesicht ... Ich bin geworden zur Herrin des Glanzes ... meine Flamme ist hinter mir, mein Ansehen vor mir ... Ich bin zum glühenden Horusauge geworden ... die große Zauberin hat mich *ṯs* gemacht, ... ich habe meine Flamme *wḥd* gemacht, ... ich bin geworden zu der Siegerin unter den Göttern, Seth fiel vor mir nieder, es stürzen vor mir seine Kumpane ... Ich bin die Siegerin mit schmerzender Flamme ... ich bin Horus, der sein Auge erhob, in dem es leuchtete, hoch und mächtig war [vgl. S. 150 Haroëris von Letopolis *wṯs ỉr.t-f*], ... ich bin zum glühenden Horusauge geworden‘ [Rec. XXXI, S. 167 ff.].

Hier ist über jeden Zweifel klar, daß als die Feuerschlange, die Vorkämpferin des Horus, sein Auge gilt, und diese Anschauung muß in jener frühen Zeit Gemeingut gewesen sein.

Die gleiche Vorstellung vermitteln uns die Tempeltexte. Wenn Sechmet die Widersacher verbrennt, wenn Hathor als Schlachtgöttin auftritt, so sind sie das Horusauge. So Philä, Phot. 329, beim Schlagen der Pupille des Seth: ‚Sechmet ist mächtig auf Bigge in ihrer Gestalt des [hieroglyphs] lebenden Horusauges, indem sie (den Bösen) verbrennt mit der Flamme, die um sie herum ist, indem sie die Feinde mit dem Gluthauch ihres Mundes sengt, sie ist die heilige *Krḥ.t*-Schlange, die auf ihrem Schwanze steht und ihren Gluthauch gegen die Feinde ihres Vaters sendet.‘

Ähnlich Hathor, Phot. 200, wo sie dem König das Schlachtschwert überreicht: ‚. . . in ihrer Gestalt des [hieroglyphs] lebenden Horusauges, in dem sie den Feind vertreibt, den Gegner vernichtet‘ usw.; ähnlich ist sie R. E. I, 389 ‚das [hieroglyphs] große Horusauge ... Hathor die Große, Herrin von Dendera‘. M. D. III, 36 ist Bast mit Löwenkopf und Uräus ‚das Horusauge an der Spitze von Dendera, die die Feinde des Sokaris verbrennt‘.

Ja, das Horusauge [hieroglyphs] ist direkt zu einer häufigen Bezeichnung des Feuers geworden, während wir einem *[hieroglyphs] nie begegnen. Beispiele sind u. a.: [hieroglyphs] ‚Ich lege Weihrauch auf die Horusauge-Flamme‘ [D. Bg. 26]; ähnlich [hieroglyphs] [M. D. III, 76]; ‚Es frißt [hieroglyphs] ihr (der Feinde) Fleisch‘ [M. D. IV, 61]; ähnlich [hieroglyphs] ‚Seine Glieder sind in der Horusauge-Flamme‘ [Dendera, unpubl. Zettel 4495]; [hieroglyphs] ‚Die Flamme „Horusauge“ bemächtigt sich seiner‘ [ib. Zettel 4481]; vgl. M. D. II, 72 und oben Abbildung S. 21. Nach Philä, Phot. 122 ist das ‚linke Auge, das gefüllt ist mit seiner Zubehör, der Funke (*tk3*) des Ptah in Memphis‘ [vgl. oben Sechmet S. 99] usw.

Aber auch hier können wir das allmähliche Vordringen des Auges des Re, den Besitzwechsel in der Feuerschlange beobachten.

Dieser Prozeß ist schon in den Pyramidentexten im Gange.

Wenn 2047 ‚diese Schlange, die aus Re hervorging‘ gegenüber dem ‚Uräus, der aus Seth hervorging‘ genannt wird, so ist doch schon nicht mehr der alte Gegensatz Horus-Seth gewahrt, sondern schon Re an des ersteren Stelle getreten; ähnlich 1091 c; überhaupt ist das Hervortreten gerade der *ỉꜥr.t* und *3ḫ.t* des Re bemerkenswert, wie 1108 c, 2206, aber genau so zu werten wie die [hieroglyphs] ‚rote Krone auf dem Haupte des Re‘ (702 b) oder die ‚*wrr.t*-Krone (oberäg.) des Re‘ (2019 b); auch diese Diademe hat er doch

nur von Horus übernommen. Für die Verbindung der Augen der beiden Lichtgötter siehe 1231 und 2090 ff. In späterer Zeit häufen sich die Beispiele.

Ein ganz deutliches zeigt uns der Hymnus an Sechmet bei der Inthronisation des Falken von Edfu. In der Beischrift ist sie die Tochter des Re, die *Mḥ.t*, das Auge des Re usw. Im Hymnus aber kommt noch an mehreren Stellen der alte Befund zutage: ‚Möge deine Glut nicht ihn (den König) ergreifen, , denn er ist ja der Gott, aus dem du hervorgegangen bist, er ist der Horus *wꜢḏ*.' Hier steht auch die S. 132 angeführte Stelle: ‚Zürnenden Herzens gegen den, aus dem sie hervorging' usw. Dann aber heißt es in einem andern Vers: ‚Er ist Re, aus dem du hervorgegangen bist.' Im Horusmythus desselben Tempels sehen wir dann wieder Sechmet als Stirnschlange und Kampfgenossin des Helden Horus: ‚Sechmet bleibt an seiner Stirn.' ‚Sechmet ist mächtig gegen deine Feinde' usw. Eines kann doch da nur das ursprüngliche sein, und daß der Gott von Buto dabei den Vorrang hat, scheint mir keinen Augenblick zweifelhaft.

Es wurde oben bemerkt, daß z. B. in dem Titel ‚der das Auge des Re zu ihm brachte' von vornherein nicht zu entscheiden ist, ob dessen rechtes oder linkes Auge gemeint sei, ob die Göttin bloß den üblichen Titel ‚Sonnenauge' führe oder ob im Gegensatz zu stehe. Es sei bei dieser Gelegenheit darauf hingewiesen, daß sich allmählich ein anderer Gegensatz herausgebildet hat, der Horus ganz ausschließt. Es steht dabei dem als rechtem Auge das ‚Auge des Atum' als linkes gegenüber. Zu dieser Auffassung ist Atum wohl so gekommen, daß man ihm, der die Sonne glücklich nach dem Westen gebracht hatte, nun auch gleich die anschließende Nacht übergab.

So ist nach R. E. I, 308/309 Nechbet ‚das rechte Auge des Re', Buto dagegen ‚das linke Auge des Atum'; Hathor von Dendera ist Piehl, Inscr. II, 105 ‚Auge des Re in Edfu, und linkes Auge des Atum'. — In Dendera steht hinter der Schutzgöttin ‚Horusauge' eine zweite als ‚Auge des Atum, Herrin des Glanzes, groß an Licht in der Nacht' (M. D. IV, 81[1]); R. E. I, 62 ist Hathor bei der Zeremonie des Schlagens der Pupille des Seth ‚das Sonnenauge in Edfu, ‚das *šbḳ.t* der Majestät des Atum, das lebende Auge, das unversehrt und heil an seiner Stelle ist, dessen Feind nicht mehr ist'; also klar das linke Auge.

Diese Erkenntnis räumt manche Schwierigkeiten zur Seite. So findet sich in R. E. II, 15 ein Text, der in einem Hymnus an Nechbet Anspielungen an die Legende der fernen Göttin enthält. ‚Thot der Große öffnete ihr den Weg und brachte sie (*šꜤr*) dem Atum.' So müssen wir auch hier die Göttin als das linke Auge ansehen, als Eileithyia-Selene.[1]

So wird Sarkophag-Texte, Rec. XXXI, S. 14 in dem Kapitel der Verwandlung in *Ḥw* nach B. 94: ‚Es erglänzt das Auge des Re im *bb.t*-Busch, es erglänzt das Auge des Re-Atum in der Dattelpalme' das Auge des Atum vielleicht schon als Mondauge gelten. Es folgt 95: ‚Er erglänzt an der Öffnung? des Mächtigen, seine Macht hat die Mächtigen erobert; er hat das Auge bezwungen, als es wütend war und brannte.' Auf welches Auge nun und auf welche Vorgänge angespielt wird, ist nicht ersichtlich. Es ist dann im Folgenden (97) von einem Halb-Monatsfest die Rede, 99 . . . ‚an der Seite des Re in der Nacht'.

4. Das zürnende Auge in der Vernichtung des Menschengeschlechtes.

Als ausschlaggebender Grund, nicht die Sage von dem zürnenden rechten Auge, wie es einst Re gegen seine Empörer sandte, mit der Legende von der Göttin, die zürnend in der Ferne weilt, zu verbinden, muß zunächst die völlig andere Verumständung gelten, der wir hier begegnen. Nicht vom Zorn gegen die Bösen, sondern vom Groll gegen den eigenen Herrn soll die Göttin in dieser befreit werden. Hier handelt es sich darum, die Widerspenstige heimzuführen und zu versöhnen, dort kommt sie von selbst, nachdem sie, dem Befehl ihres Herrn gehorchend, die Menschen bestraft hatte. Es besteht zwischen den beiden Mythen absolut kein innerer Zusammenhang. Des weiteren ist ebenso entscheidend, daß wir dem Genus der Sage, wie die ‚Vernichtung' sie uns

[1] Sie hat in dieser Auffassung ein eigenes Geschick. Anfangs war gerade ihr Diadem das geraubte und entrissene, das *wḏꜢ.t*, dann wurde sie die *wnmj.t* die rechte, gegenüber der Buto als linke.

bietet, in den alten Texten überhaupt nicht begegnen. Die Pyramidentexte wissen nichts von ihr, die Hymnen an das Diadem ebensowenig, und selbst die Tempeltexte liefern keine klaren Anspielungen.[1]

In letzteren sehen wir zwar, wie das selbstverständlich ist, die Uräusschlange im Kampfe gegen Apophis, im Dienste des Re, wie ja auch Onuris und Horus jetzt ihm eine glückliche Fahrt durch Abwehren der Wetterfeinde verschaffen, aber in keinem Beispiele wird dabei auf die Legende der fernen Göttin angespielt, ebensowenig wie bei der Überreichung des rechten Auges an den Gott, während gerade die das Mondauge behandelnden Texte uns eine Fundgrube auch für die Legende vom zürnenden Auge waren.

So verdichtet sich alles zu der Annahme, daß man bei der Verbindung der Legenden an jene alten Mythen anknüpfte, die eine so bedeutende Rolle in der Theologie und im Kult spielten, die Mythen von dem verlorenem Auge des Lichtgottes Horus. So allein werden wir auch der historischen Entwicklung gerecht, die uns hier von Horus zu Re und nicht umgekehrt führt. So endlich verstehen wir auch das Eindringen neuer Bezeichnungen, das Umdeuten auf Re und sein Auge, während uns sonst der Wandel in den Bezeichnungen undeutbar wäre.

[1] Siehe oben: *šḫrn-š*, S. 97.

VI. Der Papyrus Leiden I, 384.

Der Inhalt des Papyrus läßt sich kurz folgendermaßen angeben: Die äthiopische Katze weilt voll Groll gegen ihren Vater Re in Nubien. Thot wird zu ihr gesandt, sie zu beschwichtigen und heimzubringen. Mit schönen Reden, Lobsprüchen und trefflichen Lehren stimmt er sie endlich um; vor allem aber bewirkte er die Sinnesänderung auch durch sein Lockmittel, eine ägyptische Speise besonderer Wirkung.

So zieht er mit ihr durch die Wüste, sie stets unterhaltend, damit sie nicht etwa wieder in ihren alten Zorn zurückfalle. Bei Elkab treten die beiden Wanderer ins Niltal und nun beginnt ein Triumphzug durch ganz Ägypten. Überall, wo der Kult einer ihrer verwandten Göttin sich findet, wurde Halt gemacht und ein Fest gefeiert, bis man endlich im Hause der Hathor von Memphis den Schluß mit einer großen Feier macht, an der Re und Chons teilnehmen.

A. Der Zusammenhang der Erzählung mit den Sagen von Onuris und dem fernen Auge.

Eine Nebeneinanderstellung des Inhalts zeigt über allen Zweifel sicher, daß die Erzählung des Leidener Papyrus in den Kreis der Legenden gehört, die von dem zürnenden Auge handeln und mit denen wir auch die Onurislegende verbunden sahen. Es können nunmehr eine Reihe von Momenten hinzugefügt werden, die beweisen, daß die Zusammenhänge enger und tiefer sind, als es nach Sp. 880 anzunehmen ist.

a) Der kleine Hundsaffe.

Der Name des Boten, der die Göttin nach Ägypten lockte, ist ,der kleine Wolfsaffe oder Schakalaffe'. Nun läßt sich sowohl die Bezeichnung *wnš* als *kf* aus den Tempelinschriften als Wegegefährten der fernen Göttin belegen.

1. *Wnš.*

Ombos I, 103 = Nr. 129 bringt der König der ,schönen Schwester' das , hinter ihr steht als ihr Partner Chons. Die Titel des Opfernden, links von der Darstellung, lauten: ,. . . in seiner Gestalt,

sic? (N.)

der den *Wnš* seiner Mutter, der *Wśr.t* zum Opfer bringt,
der ihren Ka verherrlicht mit diesem Boten,
der ihre Majestät besänftigt mit Lobsprüchen,
der tut, was Götter und Göttinnen lieben, Herr des Jubels (Tiberius).'

Der *wnš*, der hockende Affe des , ist zweifellos identisch mit dem *wnš-kwf* des Leidener Papyrus. Er ist der Bote, der der Göttin nachgesandt wurde, der sie mit seinen Reden besänftigt.[1] Daß es sich dabei auch um das Heimholen der Göttin handelt, ergibt sich aus der rechten Randzeile: ,Die in Frieden nach Ägypten kam, indem ihr Herz milde war mit ihrem Bruder Schu, indem Thot ihre Majestät besänftigte, sie trat ein in das *ỉrw*-Gemach, ohne daß Zorn bei ihr wäre' usw. (s. oben S. 147).[2]

2. *Kwf.*

In der Empfangshalle des Hathortempels von Philä (vgl. J. 44), auf der ersten Säule im Osten (= Phot. 87) ist ein lautenspielender Affe dargestellt, der das über ihm stehende Lied singen soll, wenn er in der Prozession vor der aus der Ferne kommenden Göttin herzieht. ,In Frieden . . . bei euerm Kommen aus *Bwgm*, Abaton und Philä sind in Jubel, Ägypten frohlockt, Schu musiziert, die Arme des Thot sind in Preis und besänftigen sie auf dem Abaton.'

Als Beischrift zu dem Affen steht *p3-kf*, was natürlich nichts anderes als das des Leidener Papyrus ist, zumal ja auch die Rolle beider die gleiche ist.

Hier sei auch auf das Herkunftsland der Affen hingewiesen; wir lernten die tanzenden Affen oben S. 74 in *T3-wḏ* kennen, und den äthiopischen Affen Thot von Pnubs sehen wir in Dakke gerade in der Szene der Entführung der Göttin, in gleicher Rolle wie der ,kleine Wolfsaffe'.

3. Der Wolfsaffe als Erzähler und Sänger.

Das Besänftigen und Heimholen der zürnenden Göttin durch Thot war natürlich ein anderes als das gewaltsame Zurückführen durch den speerbewaffneten Onuris. J. 42 wurde schon bemerkt, daß es durch schöne Reden und gewählte Aussprüche geschehen ist. ,Der die *Nsr.t* mit seinen Sprüchen besänftigt;' ,der die *Nsr.t* besänftigt und die Tochter des Re mit seinen schönen friedbringenden Reden erfreut' (ib.). Der Leidener Papyrus bringt uns in volkstümlicher Auffassung eben den ausführlichen Inhalt jener ,friedbringenden Worte'. Daß er diese Zauberreden auch nach den Tempeltexten gerade bei der Entführung verwandte, geht besonders aus O. I, 122 = Nr. 159 hervor. Hier reicht Tiberius Chons das Auge, Chons-Thot ist dabei der große *šḫm*,[3] der die Große, die fern war, aus *Bwgm* brachte usw. In der rechten Randzeile führt er die Titel:

,Der Fürst, der die Götter richtet,
der die *rḥwj* (Horus und Seth) mit seiner Honigzunge besänftigte,
der das heilige Auge brachte (mit seiner Hand o. ä.),
der ihren Ka (der Augengöttin) besänftigte mit Lobsprüchen,[4]
der die Ferne an ihrem Sitze . . .'

Auf der Heimfahrt jubelte der kleine Affe nach Kol. XXI, 5, vor der Göttin her; desgleichen begegneten wir in den Tempeltexten den jubelnden, musizierenden und tanzenden Affen im Zuge der wiederkehrenden Göttin.

b) Die ferne Göttin.

1. Ihre Heimat.

Was sich oben S. 71 ff. aus den Tempelinschriften für die Lokalisierung der Heimat der Göttin ergab, paßt ganz zu dem, was der Leidener Papyrus darüber berichtet. Sie hauste im nubischen Land, im Südosten Ägyptens. Man darf dessen Lage eben auch nach ihm nicht auf den Süden beschränken. Der Heimweg führt sie ja

[1] Der Spruch gibt an: ,Nimm dir diesen schönen *wtt*, den ich mit meinen Händen bringe, um deine Majestät immerdar zu erfreuen' (*šhr*).

[2] Vielleicht muß man dies *wnš* auch in dem öfters zu belegenden Namen *wnšb* für *šb.t* oder *wtt* suchen; ob es sich etwa um eine Weiterbildung mit *b* handelt? So wechselt Philä, Phot. 825 *wtb* mit *wtt*.

[3]

[4] Vgl. D. Bg. 25: ,Thot, der älteste Sohn des Re, kommt mit seinen Hieroglyphenbüchern und vertreibt ihren Zorn und erfreut ihr Herz.'

durch die östliche Wüste über Elkab, wie ein echter Beduine wandert sie mit ihrem Krummstock. Kol. XII, 16 ff. schildert deutlich die Wüste als ihre Umgebung, nicht etwa das obere Niltal des Sudan; als Synonyma für *Kꜣš*, ihre Heimat, kommen Punt (VI, 2) und das Gottesland (IV, 12) vor, die ja beide im Südosten liegend gedacht sind (s. oben S. 72, J. 25).

In den Tempeltexten erscheint in den Inschriften, die sich auf die Legende beziehen, Kusch nicht, wie im Pap. Leid. Man wählte statt dessen Bezeichnungen, die aus anderen religiösen Traditionen geläufiger waren; Kusch ist ja erst seit dem Mittleren Reich zu belegen. So trafen wir meist die uralte Bezeichnung *Kns.t* an. Daß dabei nicht an eine andere Gegend gedacht werden soll, zeigt uns der Bericht über den heiligen Falken von Philä, der nach Strabo *Αἰθιόπικος* ist, dessen Ankunft die Tempeltexte aber schildern: ‚der aus Punt kam, nachdem er die Himmelshallen in Frieden durchflogen hatte'.[2] Vgl. auch J. 24.

O. I, 84 kommt in der Prozession der Gabenträger auch der . Die Beischrift spricht aber von . Für die Verbindung des Geierweibchens mit *Bwgm*, zu XXI, 3, vgl. die Titel des Königs, der als Herr von Punt usw. Weihrauch opfert: ‚von dem Geierweibchen aufgezogen, in *Bwgm* großgezogen' Philä, Phot. 134, 60, 69.

2. Die Katze.

Außer Bast, und wohl unter deren Einfluß, sehen wir noch eine Anzahl anderer Göttinnen wenigstens gelegentlich Katzengestalt annehmen. Hathor, die mit der Göttin von Herakleopolis identifiziert wird, ist ‚die Große, die den Apophis zerschnitt in ihrer Gestalt einer Katze'.[3]

In Kusae heißt sie ‚Die Katze, die *Mꜣʿ.t*, die Herrscherin im Gemach der Toëris'; im Gau von Diospolis ‚die Katze an der Spitze von *Ḥ.t-nṯrj*.' usw. Es steckt aber in dem Ausdruck ‚äthiopische Katze' wohl etwas mehr. Vielleicht stellt man sich unter ihr eine besondere Art vor, ähnlich wie nach Strabos Bericht der äthiopische Falke von besonderer Farbe und Schönheit gewesen sein soll. Darf man vielleicht an die Pantherkatze *Mꜣfd.t* denken, die einmal mit einer Löwin, dann mit einer Katze determiniert wird und daneben eine besondere Gestalt hat? So wird ja J. 34 die ferne Göttin als ‚Pantherkatze an der Spitze von *Bwgm*' bezeichnet. Die Göttin vom Gau Xois ist einmal die ‚Große, die aus Re hervorging' (M. D. II, 27), und Tefnut (D. G. I. III, 18) und dann die (ib. IV, 112).[4]

Nach alter Auffassung galt Bast, die Katze, als Göttin der Freude und der Liebe. Dagegen wird sie auch[5] als wütende, zornige Kämpferin geschildert, sie erscheint auch mit Löwinnenkopf und Uräusschlange und hat von der Feuerschlange und von Sechmet alle die grausamen Titel geerbt, die so ganz im Gegensatz zu ihrer eigentlichen Natur stehen. In der Theologie hat sich aber daneben stets die alte Auffassung erhalten, noch gilt die Katzengöttin als die friedliche, huldvolle. So wird das Doppelwesen der Hathor: als wütende Löwin und holde Frau gerade auch in einem Text der Legende mit den Worten geschildert: ‚Zornig ist sie als Sechmet und fröhlich als Bast' (J. 32).

Diese Erkenntnis können wir vielleicht auch für das Verständnis der Pap. Leid. nutzbar machen. Die Göttin lebt in Nubien als Katze, und mochte sie sich selbst in dieser Form dem Boten des Re nicht immer sehr huldvoll zeigen, so wandelt sie sich doch, da der Zorn sie übermannt, in eine feuersprühende Löwin (Kol. XII, 16 ff.). Das sieht doch wie eine Illustration des obgenannten Spruches aus: zornig als Sechmet, fröhlich als Bast. Sonst gilt sie ja auch in ihrem Barbarenlande als die heitere Göttin des Tanzes und der Musik (siehe unter B a unten).

[1] W. Z. K. M., Der Bericht Strabos usw., S. 42.

[2] Daraus, daß Thot die Göttin in 4 (?) Tagen nach Ägypten bringen will, ergibt sich natürlich nichts für die Lage von *Bwgm* usw.; denn abgesehen davon, daß die Zahl unsicher ist, tragen die Götter doch Siebenmeilenstiefel. Auch aus dem Niedersteigen ins Niltal bei Elkab darf auf eine spezielle Lage nicht geschlossen werden; nach der Auffassung Philäs kam das Paar zu Schiff aus Obernubien wenigstens den letzten Teil der Reise. Min, der sein Auge suchte, ging gewiß von Koptos aus. Es sind das alles nur verschiedene Wege zu ein und demselben Land im Südosten.

[3] Also ähnlich wie Re als Kater in Heliopolis, den Apophis tötete; s. oben S. 38.

[4] L. D. IV, 46 werden als Schutzgöttinnen angeführt die ‚*Mꜣfd.t* im *Ḥ.t-wśr*' und die ‚*Mꜣfd.t* des Geb, die Geb in der Dunkelheit schaut'.

[5] Wohl infolge ihrer Angleichung an Sechmet.

3. Die ‚schöne' Tefnut.

Nachdem die Göttin das Niltal erreicht und in Elkab und Theben das Freudenfest gefeiert hatte, ‚zog sie dahin zufrieden, indem sie in ihrer schönen Gestalt der Tefnut war' (Kol. XXII, 1—2).

Nach dem oben S. 89 und S. 111 Gesagten kann es nicht zweifelhaft sein, daß mit diesen Worten die Verwandlung der Göttin in ihre menschliche Erscheinungsform gemeint ist.

Wohl infolge ihrer Auffassung als ‚Mädchen im Horusauge' und ihrer Verschmelzung mit Hathor hatte sich jene doppelte Natur der Tochter des Lichtgottes herausgebildet. Die rein menschlich gedachte Göttin tritt uns mit dem charakteristischen Beiwort *nfr.t* entgegen als ‚schöne Schwester- (Gemahlin-)Tefnut', als ‚Hathor-Tefnut', als ‚schöne *-rpj.t*-Tefnut' und als menschengestaltige ‚*Wpś*-Tefnut', die ja auch einfachhin Tefnut heißt.

Es ergibt sich aber die gleiche Auffassung schon aus der Darstellung des Pap. Leid. selbst. Als äthiopische Katze kommt die Göttin von den Bergen und wandelt sich in die schöne Tefnut — das kann keine Verwandlung in die löwengestaltige Tochter des Re sein, denn diese Metamorphose machte sie in der Wüste durch, als der Grimm sie faßte; so bleibt nur die menschliche Erscheinungsform übrig. So wie sie sich in Elkab in eine Geierin wandelte, um ihre Identität mit der dortigen Göttin darzutun, so wird sie zur schönen Hathor-Tefnut, als welche sie in Kus, Dendera usw. erscheinen muß, und als solche beschließt sie ihren Siegeszug im Sykomorenhain der Hathor von Memphis.

B. Die astrale Deutung der Legende.

Spiegelberg möchte als Kern auch der Legende des Pap. Leid. die Sage von dem fernen Sonnenauge ansehen. Zwar nicht wie Sethe das Auge, das auszieht, um Wolken und Unwetter zu vernichten, und sich nach dem Sieg wieder mit Re vereinigt; er macht dagegen geltend, daß die Göttin sich nach Süden gewandt habe, was mit der Wolkendeutung in keinen Zusammenhang gebracht werden könne. Gewichtiger ist der zweite Einwand, ‚daß die vorübergehende Verdunkelung der Sonne durch die Wolken schlecht zu dem längeren Verweilen des Sonnenauges in der Fremde' passe. Spiegelberg möchte seinerseits, einer Anregung E. Schwartz's folgend, annehmen, daß vielleicht die ‚scheinbare Verschiebung der Sonnenbahn im Winter nach Süden es ist, welche zu der Vorstellung der Wanderung des Sonnenauges in südliche Regionen geführt hat'.

a) Die Legende vom vernichtenden Sonnenauge.

Den Gründen, die Spiegelberg bewogen, die Deutung auf das vernichtende Sonnenauge abzulehnen, lassen sich noch weitere und stärkere anfügen. Zwar möchte ich auf den Umstand, daß die Göttin im Süden hause, kein besonderes Gewicht legen, denn ihr Aufenthaltsort ist ja nicht so sehr der Süden als der Südosten. Aber der zweite Einwand läßt sich verschärfen. Die Göttin hat so lange in Nubien geweilt, daß sie sich Ägyptens und seiner Schönheiten nicht mehr erinnert, sie hat in den Bergen eine zweite Heimat gefunden, wie der Papyrus es auslegt; das kann zu keiner Gewitterdeutung passen.

Der schwerwiegendste Einwand aber wurde nicht angeführt. Es ist doch die Verumständung in beiden Legenden eine grundverschiedene. Nach dem Mythus vom vernichtenden Sonnenauge weilt die Tochter des Re als seine Vorkämpferin in der Ferne, vernichtet den Feind, richtet ein Blutbad unter den Empörern des Re an und kehrt dann zurück, oder es muß ihrem Wüten in der Ferne mit List Einhalt getan werden.

Hier aber liegt die Sache genau umgekehrt. Sie zürnt ihrem Vater und ist der Fremde hold. ‚Sie sind in Jubel in *Bwgm* (?), Jauchzen herrscht in den Wäldern und Scherz unter den Äthiopiern.' Thot überredet sie, ihre Gunst statt den Barbaren Ägypten wieder zuzuwenden, sich mit Re zu versöhnen.

Ich kann mir keinen tieferen Gegensatz eines Legendenmotivs denken.

Auch in den Tempeltexten sahen wir ja die Göttin gegenüber der Auffassung in So. als die in Nubien beheimatete, die Nubien schützt und nach Ägypten gerufen wird, sich dort niederzulassen und die Feinde ihres Vaters dort zu ver-

nichten. Kein mit der Legende verbundener Text schildert die Situation anders. Es sei hier noch eine Belegstelle neu angeführt, die mit der oben zitierten Stelle Kol. XI, 2—3 aufs beste übereinstimmt, da sie ebenfalls von dem Jubel der Nubier erzählt. O. I, 224 = Nr. 286 wird Schu und Tefnut Wein geopfert. Er heißt u. a.: ‚der *św3d-b3* ‚der Sohn des Atum [1] der alle reinen (?) Bewohner von *Kns.t* bringt, über deren herrliche Aussprüche die *Nsr.t* sich freut.‘[2]

Für die Deutung spricht dagegen nicht, daß die Göttin im Laufe der Schilderungen gelegentlich als Sonnenauge auftritt; so sehen wir sie ja auch gerade da, wo eine andere Deutung ausdrücklich angegeben ist. Sie war eben auch rechtes Auge des Re (s. unter c).

Übrigens gehören die Hauptstellen (Kol. III, 24 ff.), in denen ihre Beziehung zu der Sonnenscheibe ausgedrückt wird, gar nicht zu dem eigentlichen Text, sondern stellen eine Glosse dar, die im allgemeinen das Lob der Sonnengöttin singt, ohne sie gerade als solche für die eigentliche Legende zu bezeichnen.

Außerdem erscheint sie ja auch ausdrücklich ebenso als Mondgöttin (s. unter c). Endlich ist nicht Heliopolis der Endpunkt der Heimfahrt, sondern Memphis, wo auch das große Schlußfest gefeiert wird.

b) Die Verschiebung der Sonnenbahn.

Die Theorie Spiegelbergs trägt freilich dem längeren Verweilen der Göttin in der Fremde Rechnung, auch das Schwinden der Freude und deren Wiederkehr könnte auf Winter- und Sommerstimmung gedeutet werden. Ja, man könnte die Theorie noch weiter ausspinnen und in dem allmählichen Aufrücken nach Memphis, dem Verweilen in den einzelnen auf dem Wege liegenden Heiligtümern ein Analogon zu der allmählichen Verschiebung der Sonnenbahn erblicken.

Aber es ist, wie bemerkt, nicht wesentlich gerade der Süden, den die Göttin bewohnte, man könnte ebensogut den Osten nennen. Man sehe die Belegstellen J. 25 dafür ein.

Endgiltig spricht gegen diese Theorie die Deutung, welche die Erzählung nach den Parallelen in den Tempelinschriften erhalten muß. Denn es ist kein Zweifel, daß sich Pap. Leiden eng an die Vorstellungen anschließt, welche wir vor allem bei der Überreichung des *wtt* kennen lernten. Diese sind so völlig eindeutig, daß es nicht angeht, hier eine wesentlich verschiedene Grundlage für denselben Mythus anzunehmen.

c) Das linke Auge, das gegen den Lichtgott zürnt.

Die Sage von dem Auge, das gegen seinen Herrn zürnt, hätte sich ebensogut an eine Legende von dem fernen rechten wie von dem fernen linken Auge anschließen können. Tatsächlich wurde sie als eine der vielfachen Deutungen von dem verlorenen Horusauge erzählt. So ist die übereinstimmende Auffassung, die sich in den Tempelinschriften kundgibt, und in dieser Form zeigt sie die beste Übereinstimmung mit der Erzählung des Leidener Papyrus. Gerade bei den Zeremonien, in denen wir die Verwandtschaft am deutlichsten wahrnehmen konnten, tritt der lunare Charakter am schärfsten hervor.

O. I, 123, das uns Chons-Thot als den Boten zeigt, der die Ferne aus *Bwgm* brachte und sie im Verein mit Schu besänftigte, nennt ihn in derselben Titelreihe als den, der das Auge füllt mit seinen Bestandteilen, daß es vollendet und *ip* ist mit allen seinen Sachen. Und wieder als den mit der süßen Zunge, der das Auge bringt und es mit seinen Sprüchen besänftigt, während der König als sein Abbild ‚das *šbḳ.t* herrichtet, das linke Auge mit seinem *dbḥ.t* füllt, der es seinem Herrn schenkt, damit er sein Erstrahlen erneuere‘.

Ja gerade hier finden wir auch die Deutung der schönen Hathor, die aus der Ferne kommt als die Jungfrau, die als Pupille im linken Auge ist. Es ist schon in den Pyramidentexten die[3] ‚Jungfrau, die in dem Horusauge ist‘, erwähnt, und wenn von dem Horusauge die Sage ging, daß es sich von seinem Besitzer entfernt habe, so mochte auch von dieser Göttin füglich erzählt werden, daß sie einst im Zorn ihrem Herrn fernblieb. Hier war der Anschluß an die anderen Legenden, von der *Mḥ.t* von This, von der Hathor von Byblos u. ä. doppelt leicht gegeben. In Betracht kommen die drei Darstellungen des Überreichens des : *a*) M. D. III, 22 a'; *b*) R. E. I, 60; *c*) M. D. III, 73 c. Jedesmal wird die Zeremonie vor Hathor verrichtet.

Bei *a*) ‚befriedigt der König das *wḏ3.t*-Auge mit all seinen Zeremonien und füllt das Horusauge mit seinem *dbḥ.t*‘. Hathor ist

‚das Mädchen im Auge des Atum (= linkes, siehe oben S. 159),
mit schönem Gesicht, Diadem auf dem Haupte ihres Herrn,

die mit ihrem Anblick alle Menschen belebt, die Einzige‘ usw.

In dem ergänzenden *b*) redet ein Spruch von dem Horusauge und seinen Tränen, wie sein Herr sich freue, und der Feind des *wḏ3.t*-Auges vernichtet sei. Die Worte bei der Überreichung werden durch *c*) ergänzt:

‚Ich nehme das *Wtt*, das Mädchen im linken Auge (oder o Mädchen!),
und bringe es, um deinen Ka zu erfreuen.‘

Ich erhebe (*wts*) dein Gesicht zum Himmel, o Uräusschlange, es freut sich Schu, wenn er sich dir nähert, Thot steht zum Schutze hinter dir.‘ *c*) hat außerdem als Einleitung: ‚Das *wḏ3.t*-Auge ist heil, die Leuchtende erglänzt, der Elende, er ist nicht mehr.‘ Als Titel der Hathor erscheinen dabei:

‚Die *Nsr.t*, die ihrem Horus gnädig ist,
die *snḥ.t*, Herrin des Schutzes, die sich mit dem linken Auge vereint (als Pupille),
die große Zauberin, die Tochter des Re.‘

Ferner: ‚Auge des Re, die Große . . ., die die beiden Länder erleuchtet, die in Finsternis waren, Herrin des Glanzes, die das Dunkel verjagt.‘ Man vergleiche auch Philä, Phot. 143: ‚Darreichen des *wtt*: Das Lebensauge lebt, sein „Mädchen“ ist geschützt, seine Pupille ruht an ihrem Platz, das *wḏ3.t* ist heil, ohne Verlust‘ usw. Der König ist dabei: ‚Der ihre Majestät besänftigt nach dem Zorn, der allen Unwillen, der in ihrem Herzen war, vertreibt‘. Siehe ferner Hathor als ‚Treffliches Mädchen des Atum‘ (D. T. J. XLIII); ‚Herrliches Kind des Auges des Atum , das das linke Auge des Re mit seiner Schönheit füllt‘ (M. D. III, 18 l) usw.

Halten wir uns vor Augen, daß der Affe, der ihr dargereicht wird, eben jener *Wnš* ist, der in Nubien die Göttin zur Heimkehr bestimmt, so ist die Deutung des Pap. Leid. nur nach einer Richtung möglich. Diese ferne zürnende Herrin ist das *wḏ3t*-Auge, das Mädchen im linken Auge, die *Nsr.t*, die ihrem Horus wieder gnädig werden soll, die Pupille, die dem Mondauge fern war und sich wieder mit ihm vereinigen soll usw.[1]

2. Es findet sich auch im Papyrus selbst eine Stelle, die von dem Charakter der Göttin als Selene redet. Kol. VIII, 19 ff. spricht die Katze zu Thot: ‚Du trittst in das *wḏ3.t*-Auge ein, du bist der Herr

[1] ist gewiß so oder in zu verbessern.

[2] Vgl. für die *Nsr.t* als Bezeichnung der fernen Göttin oben S. 128 und unten c.

[3] Pyr. 93 a; also nicht im Auge des Re, wie man aus So. 7 schließen könnte.

[1] Wenn es daher in den Glossen Kol. VII, 23, 35 und IX, 27 heißt, die Katze sei das Auge, welches die Uräusschlange ist, oder einfach die Uräusschlange, so paßt das nur dazu, daß das ferne Horusauge auch als fernes Diadem gedacht wurde.

der Zeit, ich bin seine rechte Hand, ich bin als Kralle hinter dir, um dich zu bringen, denn das, was sie tut, ist, daß du dich mit dem Mond vereinst.‹

Auch das, was Kol. IV, 11 ff. von ihrem Verhältnis zu Schu gesagt ist, entspricht den Ideen, die in Ombos und sonst über das Geschwisterpaar, die ›Augen-Kinder‹, belegt sind. Wenn sie zu ihrem Bruder zurückkehrt, so ist sie die Schwester, die am sechsten Monatstage kommt, die Mondgöttin, die wieder am Himmel scheint und durch deren Kommen Re wiederum seine beiden Augen erhält.

Auch ist es nicht belanglos, daß nach Kol. XXII, 5 ihre Ankunft nicht nur Re, sondern auch dem Mondgott ›Chons, an allen seinen Plätzen‹ bekanntgegeben wird.

Es tritt ja auch gerade er neben der schönen Schwester auf, wenn der *wnš* überreicht wird.[1]

d) Die Onurislegende.

Trotz dieser Deutung, die wir in der Erzählung feststellen konnten, sieht diese doch so ganz anders als eine bloße Einkleidung einer astralen Idee aus. Das macht sich erst recht bemerkbar, wenn man die Vorlage von den zahlreichen Glossen säubert, die gerade die Beziehungen zum Lichtgott angeben. Ohne sie findet sich kaum eine Spur von ausdrücklicher Verbindung mit Sonne oder Mond.[2] Und wenn wir die Parallelen aus den Tempeltexten nicht besäßen, wäre es überhaupt nicht möglich, irgendeinen astralen Vorgang mit Sicherheit zu bestimmen, der als Vorwurf für die mythische Novelle zu gelten hätte.

Ja, man könnte sich jede astrale Deutung wegdenken, ohne daß die Erzählung irgendeine Lücke aufwiese. Es bliebe dann als Thema, wie einst die äthiopische Katze in Ägypten angesiedelt wurde.

Hier drängt sich die Parallele mit der Legende von This und mit der Erzählung von der Entführung der Hathor von Byblos auf, und ich glaube, daß der ursprüngliche Bestand der Novelle auf demselben Boden wie die Onurislegende steht und mit ihr zusammenhängt. Man erzählte sich, daß die Göttin, die in Nubien verehrt wurde, aber auch in Ägypten ihre Kultstätte hatte,[3] einst aus der Ferne nach dem Niltal gebracht worden sei. Bald wurde dieser Mythus dem großen Mythus vom Horusauge assimiliert, zumal, wie wir wissen, die Identifikation der Heldin der Legende mit dem Horusauge in frühe Zeit zurückgeht. Nun wird aus dem Bringen ein der Göttin Zurückführen, ein Wiederkehren zu dem Lande, das sie einst verlassen hatte.

Aber wie in der Onurislegende der Tempeltexte können wir, wie ich glaube, auch in dieser Version noch die Spuren der älteren Rezension verfolgen.

Die Göttin der Erzählung gilt als die äthiopische Katze, Äthiopien also als ihr eigentliches Heimatland. Sie sitzt seit undenklichen Zeiten in den Bergen Nubiens, liebt ihr Land und preist dessen Schönheit. Von Ägypten weiß sie eigentlich nichts. Sie kennt den Weg nicht dorthin, weiß nicht, wieviel Tagereisen es zum Niltal sind. Thot bringt ihr als Lockmittel eine Speise, die aus Ägypten stammt, die sie nicht kennt, als alte Ägypterin aber hätte kennen müssen. Thot malt ihr mit glühenden Farben das Leben in Ägypten, ähnlich wie ein Ägypter die Vorteile einer Ansiedlung im Niltal einem Beduinen schildern würde.

Sie läßt sich endlich überreden und zieht, den Wanderstab der Beduinen in der Hand, mit Thot in das gesegnete Land, in dessen Heiligtümern sie sich unter verschiedenen Gestalten ansiedelt.

Hier spürt man, wie lose die symbolische Deutung mit dem Kern der Erzählung verknüpft ist, der sich aus den späteren Zutaten und Deutungen noch ebenso herausschälen läßt wie etwa der Kern des Horusmythus von Edfu aus den verschiedenen Schichten, die sich mit der Zeit um ihn gelegt haben. Hier wie dort haben die Änderungen unter dem Einfluß der alles durchsetzenden Kulte von Horus und Re stattgefunden.

---

[1] Man beachte auch, daß Thot die Hauptrolle bei der Heimführung spielt, der von Hause aus doch nur als Bringer des Mondauges gilt.

[2] Daß Re ihr Vater genannt wird, bedingt nicht eine astrale Auffassung.

[3] Dieser doppelte Herrschaftsbereich ausdrücklich Kol. III, 32 ff.

Übersicht der Entwicklung der Legenden.

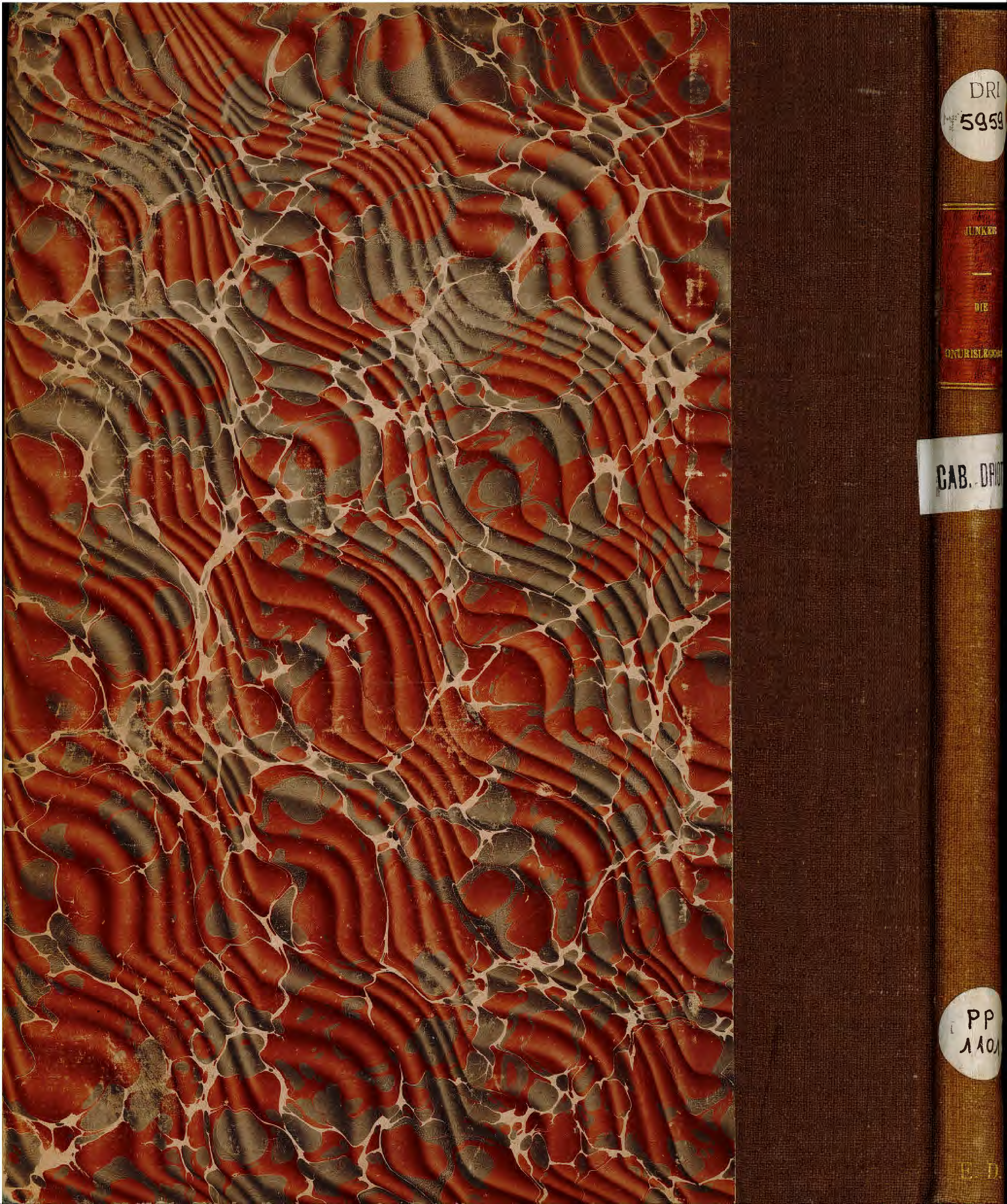
1.

a) Der Mythus vom Auge des Lichtgottes.	*b)* Die Legende von This.
Das linke Auge des Horus = Mond wird geraubt. Nach siegreichen Kämpfen bringt Horus es wieder.	Der mit Speer und Strick bewaffnete Gott bringt die Löwin als Jagd- oder Kriegsbeute aus der Wüste nach This.
Das Auge des Horus ist seine Stirnschlange, seine Krone und die mit diesen identifizierte Kampfgenossin, die Löwin, die Sechmet.	Der *Tmꜣ-ꜥ* wird zu dem Horus, der die ›Ferne‹ brachte, *Mḥ.t* wird mit dem Horusauge identifiziert.
Man erzählt den Mythus auch von dem ›Mädchen im Auge des Horus‹, von der schönen *rpj.t* als Auge des Min, von Hathor, die mit Sechmet identifiziert wurde.	Onuris führt die Göttin heim, die sich aus der Löwin in die holde Hathor wandelt (auch unter Einfluß einer Hathorsage).
Nach einer Version blieb das Auge (Stirnschlange, Sechmet, Mädchen) seinem Herrn zürnend fern und wurde versöhnt heimgeführt [= Schwinden und Wiederkehren des Mondes].	Onuris bringt die Genossin, die zürnend in der Fremde geweilt hatte, besänftigt nach Ägypten zurück.

2.

Die Legenden unter dem Einfluß des Rekultes.

Re tritt das Erbe des Horus an, sein Auge entfernt sich, seine Stirnschlange zürnt, seine Tochter weilt in der Fremde.	Onuris bringt seine Partnerin heim als Auge des Re.
Die Sage wird von den beiden Augen-Kindern des Re erzählt, Tefnut wird von ihrem Bruder Schu gebracht, die ›Schwester‹ kommt als Selene zu ihrem Vater.	Onuris, der zum Sohn des Re, zu Schu geworden ist, bringt *Mḥ.t*, die zu Tefnut wurde zu seinem Kultort oder zu Re.
Als Auge und Tochter des Re gilt in der Legende auch Hathor, sie ist die Jungfrau im Auge des Atum (linkes Auge), die zurückgeführt wird.	Onuris-Schu bringt die ›schöne Schwester‹-Tefnut oder die Hathor-Tefnut nach Ägypten in sein Heiligtum oder zu ihrem Vater.


DRI
5959
JUNKER
DIE
CAB. DRIOT
PP
1101